Franz Josef Wetz, nacido en 1958, estudios de filosofía, germanística y teología en Maguncia, Frankfurt y Gießen. Doctorado en filosofía en 1989. Premio a la mejor tesis doctoral de la Universidad Justus Liebig de Gießen. Habilitación en filosofía en 1992; desde entonces catedrático no titular. Encargado de curso en el Instituto de formación del profesorado, desarrollo curricular y de medios didácticos en Turingia. Director de seminario y responsable pedagógico en el Instituto de promoción cultural de la Confederación de empresarios del metal de Hesse. Asistente del Prof. Dr. Odo Marquard en el Centro de filosofía y fundamentos básicos de la ciencia en la Universidad Justus Liebig de Gießen. Areas principales de investigación: hermenéutica, filosofía trascendental, teoría de la ciencia, cosmología y ética. Publicaciones más importantes: *Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität*, Pfullingen 1990; *Tübinger Triade. Zum Werk von Walter Schulz*, Pfullingen 1990; *Bedeutsam oder unerheblich? Der Mensch im Lichte seiner Selbstdeutungen*, en: Funkkolleg, *Der Mensch. Anthropologie heute*, Tubinga 1992; *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Pfullingen 1993.

FRANZ JOSEF WETZ

HANS BLUMENBERG
LA MODERNIDAD Y SUS METÁFORAS

Título original: *Hans Blumenberg zur Einführung*
Traducción de Manuel Canet

c/ Corona, 36
46003 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7822-195-6
DEPÓSITO LEGAL: V-2765-1996
MARTÍN IMPRESORES, S.L.

A mi maestro Odo Marquard
en su 65 cumpleaños

PRÓLOGO

De Hans Blumenberg se conocen, ciertamente, muchas cosas, pero sobre él mismo se sabe más bien poco. Pues el autor de tantos y tan extensos, ingeniosos y profundos libros prefiere esconderse, mantenerse a cubierto. De ahí que Blumenberg sea legible, pero no visible. Él permanece en la sombra. Esto resulta tanto más chocante cuanto que en el quehacer científico de hoy abundan los expertos de todo tipo que no sólo procuran hacerse oír a fuerza de alzar la voz, sino que andan de continuo empeñados en aparecer en escena. Por doquier se constata un afán de visibilidad: ver y ser vistos en conferencias, en congresos, en los periódicos, en la televisión. Blumenberg constituye una excepción. Él esquiva el turismo científico y, de esa manera, tanto la cámara de los fotógrafos como la de la televisión. Si no fuera porque, por ejemplo, mi maestro Odo Marquard me asegura haberlo visto en diversas ocasiones, incluso cabría dudar de la existencia de Blumenberg. Eso sí: el propio Marquard reconoce en una «Laudatio»[1] que si buscar y rastrear a Blumenberg es tarea difícil, todavía lo es más encontrarlo. No obstante, Blumenberg no es ningún fantasma. Es tan real como reales son sus libros, pero ello no garantiza en modo alguno que se

---

[1] O. Marquard, «Laudatio auf Hans Blumenberg», *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Anuario 1980, Heidelberg, 1981, pp. 53-56.

le pueda echar la vista encima. Michael Krüger lo ha dicho certeramente: «Quien quiera verlo [...] habrá de leerlo».[2] Así y todo, tampoco en este caso se puede evitar al principio una cierta desilusión, pues Blumenberg se resiste a todo encuentro con él no sólo en el mundo, sino también en sus libros.

Sea como fuere, lo cierto es que el autor se esconde en algún lugar entre las líneas de sus obras. Pero de él mismo no cabe esperar que nos facilite la tarea de encontrarlo, pues Blumenberg es conocido entre sus lectores como autor de libros difíciles. Es verdad que fascina a su público por la enorme amplitud de sus temas y por el acervo diríase que insuperable de sus conocimientos en el campo de la historia, la literatura, la astronomía, la teología y la filosofía. Pero sus libros no resultan nada fáciles de leer, ni tampoco es fácil acostumbrarse a ellos. Su enrevesada forma de pensar y de escribir, así como la encubierta estructura lógica de su argumentación, dificultan su acceso a más de un lector. La problemática planteada no resulta siempre clara, ni la tesis fundamental comprensible ya desde un primer momento, pues Blumenberg utiliza para exponer sus alambicados pensamientos un tipo de composición que exige al lector un máximo de empatía temática y de concentración. Expresado en términos musicales, nuestro autor se sirve menos de la forma de la sonata y más de la propia de la suite. Todo esto convierte a menudo en no poco ardua la tarea de desentrañar tanto la intención básica como la tesis fundamental de sus exposiciones. Haberlas, las hay, naturalmente, en sus obras preñadas de ideas y sugerencias; lo que ocurre es que no se subraya especialmente el lugar donde se aportan indicaciones y exposiciones al efecto, y tampoco aparece la intención básica al principio de sus libros y la tesis fundamental al final. Lo único que está claro es que se las podrá encontrar en algún sitio. Pero sin una lectura paciente y perseverante no habrá

[2] M. Krüger, «An die Akzente-Leser», *Akzente*, vol. 37, Munich, 1990, p. 193.

modo de captarlas. Blumenberg es así: un filósofo que no sólo se oculta y se mantiene a cubierto en el mundo, sino también en sus libros.

Por otro lado, es él quien también nos llama la atención sobre una serie de metáforas de lo más apropiadas para caracterizarlo a él y a sus escritos. Él mismo se encarga de demostrarnos su potencia explicativa de la mano de diversos ejemplos históricos. Ahí está en primer lugar la caverna, que hace invisible al que salta a la vista en campo abierto; luego, el bosque en el que se extravía el caminante; en tercer lugar, el espíritu, que no sólo sopla, sino que también hurga; finalmente, la verdad en su desnudez manifiesta. La descripción de Blumenberg como un filósofo que gusta de permanecer escondido tienta a establecer asociaciones con la metáfora de la caverna, a la que ha dedicado uno de sus libros más prolijos. En *Salidas de la caverna* Blumenberg caracteriza al hombre como un ser visible que escapa a la realidad refugiándose en la invisibilidad de las cavernas. Esto vale también para él mismo en la medida que abre su propio camino para salir de la caverna. Al lado del que está encerrado en la caverna coloca Blumenberg al que se ha extraviado en el bosque (cfr. H, 517). Con esta metáfora no es propiamente a él a quien se puede caracterizar, sino más bien al lector de sus escritos, que ante la abundancia de los pensamientos y puntos de vista expuestos llega a sentirse como alguien que ha perdido la orientación, que está rodeado de árboles pero no encuentra el bosque, es decir, que no puede captar el todo en su conjunto. Muy distinto es el caso de la metáfora del «espíritu hurgador» (H, 644), que Blumenberg aplica expresamente a Burckhardt, pero que le cuadra igual de bien a él: «El espíritu no sopla donde y cuando quiere —es que no sopla en absoluto, sino que hurga [...], soplar se hace en el aire, hurgar, en el suelo. Aquí está lo grave del caso [...], que al ser en el suelo se llega hasta las mismas raíces. Hurgando en el suelo se lo socava, se hace incierta toda seguridad del estar y caminar sobre él» (H, 645). Según esto, lo que vale la pena saber

no hay que buscarlo en las alturas, sino en las profundidades.

Hasta qué punto Blumenberg baja a lo profundo, hasta las raíces, hurgando en el suelo, es lo que queremos exponer a continuación. Pero ya de entrada podemos decir esto: lo que sale a la superficie es la «verdad desnuda» (PM, 47). Según Blumenberg, la desnudez es una de las características peculiares de la verdad en cuanto expresa lo no disimulado, lo descubierto. La verdad desnuda es un pleonasmo igual que el hielo frío. Pues la verdad designa una realidad despojada de toda clase de revestimientos, velos y tapujos: la no ocultación. Pero que también los mismos desveladores de la verdad tengan que estar desnudos no es condición indispensable para garantizar la fiabilidad de sus aserciones, como nos lo muestra el propio Blumenberg, que por un lado pronuncia verdades desnudas pero, por otro, se mantiene a cubierto en su caverna. En esta tesitura, lo que hace Blumenberg sin cesar es arrojar la inquietante pregunta de si los hombres están, en absoluto, en condiciones de soportar la verdad —sea de la naturaleza que fuere— si se les ofrece no desfigurada, sin revestimientos ilusorios.

Aun siendo cierto que Blumenberg se mantiene a cubierto y se esconde en el mundo y tras sus libros, no sería legítimo deducir de ello que no es capaz de expresar verdades desnudas y alumbradoras. Al contrario: él es un maestro de la lengua que sabe servirse muy a menudo de formulaciones brillantes e impactantes, con las que hace saltar a la vista no sin cierta expectación plexos de relaciones y trasfondos que hacen un tanto más comprensible no sólo lo que hasta ahora había permanecido incomprendido, sino incluso aquello que ni siquiera había sido tenido por algo incomprensible. Por muy arduo que resulte descubrir una temática filosófica en sí homogénea en la multitud de libros y escritos de Blumenberg, no siempre fácilmente asequibles, si se agudiza la mirada sí es posible reconocer un planteamiento unitario, una concepción básica que ha adquirido un perfil bien definido al hilo

del estudio de la historia del pensamiento occidental y de su propia reflexión filosófica. La elaboración de esta idea dominante pasará a ocupar el centro de interés de la presente introducción.

Se mire como se mire, una cosa es evidente y difícilmente rebatible: Blumenberg es uno de los filósofos más destacados y enjundiosos de la postguerra en Alemania. Nació en 1920 en Lübeck, donde también asistió a la escuela. Sus primeros estudios los cursó en las universidades filosófico-teológicas de Paderborn y Francfort del Meno. Tras algunas interrupciones motivadas por la Segunda Guerra Mundial acabó sus estudios de filosofía, filología germánica y lenguas clásicas en la universidad de Hamburgo. Se doctoró en 1947 en Kiel con un trabajo titulado *Aportaciones al problema de la originariedad de la ontología escolástico-medieval*. Con su ensayo *La distancia ontológica*, una investigación sobre la crisis de la fenomenología de Husserl, obtuvo también en Kiel, en 1950, la habilitación para ocupar cátedra. Blumenberg fue nombrado en 1958 profesor extraordinario de filosofía en Hamburgo. En 1960 pasó como profesor ordinario a la universidad de Gießen. Posteriormente fue llamado a ocupar una cátedra en Bochum, en 1965, y en Münster, en 1970, donde permaneció hasta su jubilación en 1985. A partir de entonces vivió —naturalmente— bastante retirado en Altenberge (Münster), donde falleció el 28 de marzo de 1996. Blumenberg obtuvo dos premios importantes: el Premio Kuno Fischer de la Universidad de Heidelberg, en 1974, y el Premio Sigmund Freud para prosa científica de la Academia Alemana de Lengua y Literatura de Darmstadt, en 1980.

Las exposiciones que siguen a continuación quisieran ofrecer en lo posible una panorámica de la muy extensa obra filosófica de Blumenberg. En la exploración de la misma tomaremos como hilo conductor sus escritos «mayores», pero sin dejar por ello de lado los considerados como «menores». Ya de entrada hay que confesar, sin embargo, que con las páginas que siguen apenas se puede hacer justicia en todos sus

extremos a la enorme amplitud y complejidad de la obra de Blumenberg. Pero incluso en el caso de que debamos concentrarnos esencialmente en esbozar solamente algunas de las líneas maestras de los escritos tan extensos y a la vez tan ricos en detalles de este eminente conocedor de la historia de las ideas occidentales, no queremos renunciar de ningún modo a mostrar el planteamiento ideológico dominante que subyace a todas sus exposiciones, así como a destacar la problemática inherente al mismo. Sólo que esta concepción básica de Blumenberg no ha sido objeto por parte de él de una exposición sistemática y coherente en ninguna de sus obras. Al parecer se ha ido perfilando paulatinamente y, una vez configurada del todo, está presente en los trabajos posteriores las más de las veces como su trama oculta. Por ello vamos a intentar primero que nada trazar el proceso generativo de esta concepción, para pasar luego a mostrar su papel capital en las diversas obras.

El presente libro de introducción está dividido en cuatro capítulos de diferente extensión. El primero de ellos lleva por título «El absolutismo de la metáfora». En él nos proponemos ofrecer un esbozo de la metaforología de Blumenberg, así como su teoría de la inconceptuabilidad. Sorprendentemente, Blumenberg no se interesa por el sentido subyacente a las metáforas, sino por su función. Según él, lo específico de ésta es caracterizar expectativas de sentido, orientaciones y modos de ver el mundo y al hombre. Las metáforas son absolutas cuando no se dejan sustituir por conceptos. Las metáforas absolutas abarcan vastos complejos de relaciones y horizontes de sentido históricos inaccesibles al pensamiento conceptual y científico. A pesar de que Blumenberg mantiene también en su metaforología un punto de vista original, no es todavía aquí, sin embargo, donde aflora su concepción fundamental propiamente dicha.

El segundo capítulo está dedicado al tema «El absolutismo del dios arbitrario». Aquí se abordarán algunos aspectos esenciales del escrito de Blumenberg titulado *La legitimidad*

de la Edad Moderna, que alcanzó una gran resonancia. La Edad Moderna es una época marcada por la autoafirmación del hombre por medio de la ciencia y la técnica, contra la que alzará su voz principalmente la teología recriminándole su ilegitimidad. Ésta quedará subsumida en el término programático de la secularización, que desde el punto de vista de muchos filósofos y teólogos constituye un hecho ilegítimo, de modo que, desde esta perspectiva, el concepto de secularización representa una categorización de la sinrazón histórica. Pero Blumenberg rechaza decididamente el menosprecio de la Edad Moderna como una época inadmisible. Para él se trata de una época totalmente legítima, pues constituye una respuesta desde mucho tiempo esperada al desafío del arbitrario dios nominalista de la Edad Media tardía, tan insoportable para el hombre. De manera semejante a como lo hace en *Paradigmas para una metaforología* (1960), Blumenberg toma también una posición inequívoca en *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966). No obstante, tampoco aquí se presenta del todo perfilado su específico pensamiento fundamental, si bien ya es posible presumirlo.

El tercer capítulo, el más extenso de todos, se encuentra bajo el concepto rector de «El absolutismo de la realidad». Aquí es donde se expondrá la verdadera concepción básica de Blumenberg. A tal efecto habrá que mostrar cómo dicho absolutismo hace acto de presencia bajo distintas formas y con diferentes grados de claridad, intensidad y radicalidad en todas las obras monumentales posteriores: primero en *La génesis del universo copernicano* (1981), luego en *Trabajo sobre el mito* (1986), aunque también ya en *La legibilidad del mundo* (1981), con una agudeza y una intensidad poco habituales en *Tiempo vital y tiempo cósmico* (1986) y, finalmente, en la no menos importante obra *Salidas de la caverna* (1989). Si bien es nuestro propósito centrarnos en lo que tienen de común todos estos escritos, no por ello dejaremos de señalar, igualmente, lo que los separa entre sí. En este sentido, y por encima de todas las coincidencias, trataremos de resaltar con

toda claridad lo que hay de específico e inconfundible en cada uno de ellos. El hecho de que nuestra exploración de las ideas de Blumenberg tome la ruta de sus obras más amplias —no sólo en cuanto a su contenido sino también por el número de sus páginas— no significa en modo alguno que nos olvidaremos por completo de sus escritos más cortos. Entre ellos cabe citar *Realidades en las que vivimos* (1981), *Naufragio con espectador* (1979), *La risa de la tracia* (1987), *La inquietud que atraviesa el río* (1987), *La pasión según san Mateo* (1988) y un gran número de otros ensayos notables.

El cuarto y último capítulo lleva un título con el que pretendemos caracterizar al propio Blumenberg: «Ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida». Tras una retrospectiva de conjunto se abordará la pregunta de qué es lo que puede haber movido a Blumenberg a desarrollar justamente el pensamiento fundamental que él ha desarrollado. Esta pregunta habrá de ser aclarada también, y principalmente, sobre el trasfondo de su primer trabajo, su tesis doctoral sobre el tema del carácter originario de la ontología escolástico-medieval, en la que todavía se exploran posibles caminos para una metafísica. Pero ésta será al poco víctima de una profunda desconfianza y acabará siendo considerada como un empeño inútil. Como ya hemos señalado, Blumenberg se muestra en todo ello como un ilustrador sin ilusiones y con un sentimiento sobrio de la pérdida: él pertenece al grupo de los pensadores postmetafísicos del presente. Una caracterización así plantea la pregunta del lugar que ocupa Blumenberg en la filosofía actual. La determinación de dicho lugar la reservamos para el final de esta introducción.

EL ABSOLUTISMO DE LA METÁFORA

En 1960 Blumenberg publicó en el «Archiv für Begriffsgeschichte», editado por Rothacker, el estudio *Paradigmas para una metaforología*. Más tarde desarrolló este primer esbozo de la «metaforología» convirtiéndolo en una «teoría de la inconceptuabilidad» (SZ, 75 ss.). Blumenberg entiende en general como metaforología una teoría de las representaciones que el hombre crea de su existir y del mundo.[1] Pero Blumenberg no pregunta por lo que pueda haber detrás de tales imágenes, sino por la función que desempeñan en el proceso histórico de entendentimiento de los hombres de sí mismos y del mundo. De la mano de numerosos ejemplos históricos mostrará la efectividad de las metáforas.

Aristóteles fue el primero en la historia del pensamiento occidental en definir el término metáfora: «Metáfora es la transferencia de un nombre ajeno».[2] Se da como tal cuando se aplica a una cosa el nombre de otra. Pero a Blumenberg no le interesan estas traslaciones terminológicas en sí mismas, sino justamente en su función. Partiendo de ahí investiga por separado las distintas metáforas relativas a la existencia, al

---

[1] Cfr. sobre la metáfora en general G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Gotinga, 1988

[2] Aristóteles, *Poética* 1457 b 6.

mundo y a la verdad: la luz y la desnudez como metáforas de la verdad, surcar el mar como metáfora del transcurso de la vida humana, el reloj y la máquina como metáforas del mundo. Para Blumenberg, en todo ello no sólo no se puede dejar de lado, sino que se ha de tener siempre bien presente, que las metáforas son un elemento irrenunciable e ineludible para la relación del hombre con el mundo: «La referencia humana a la realidad es indirecta, ardua, retardada, selectiva y, por encima de todo, metafórica» (W, 115). En total distingue tres funciones de la metáfora:

1) En la tradición filosófica escolática se aborda la cuestión del significado de las metáforas dentro, sobre todo, de la retórica. En ella se consideran las metáforas principalmente como elementos ornamentales que dan una mayor brillantez a lo dicho y escrito. Quintiliano, por ejemplo, cuyas exposiciones sobre la retórica influyeron decisivamente en la tradición escolástica, escribe: una «metáfora [...] es algo de por sí [...] tan refrescante y luminoso, que, aun inserta en el más brillante de los contextos retóricos, sigue despidiendo una luz propia».[3] En cuanto adorno del discurso, las metáforas pertenecen al tipo de ornamentos que no sólo otorgan un esplendor especial a determinadas exposiciones, sino que también aprovechan para potenciar su eficacia. Las metáforas utilizadas con propósitos ornamentales pueden estar al servicio de aserciones para ganarse el reconocimiento y la aceptación de un público crítico. En este sentido, es importante notar que las metáforas que cumplen tal función no contribuyen a ampliar el alcance de las aserciones. Pues si bien ayudan a hacer plausible y atractiva una determinada constatación, de sí no expresan nada «que no pudiera exponerse también de manera teórico-conceptual» (PM, 8).

---

[3] M. F. Qintillianus, *Ausbildung des Redners*, Darmstadt, 1988, Libro 8, p. 6.4.

2) De la anteriormente expuesta se distingue una nueva función de la metáfora. Desde esta segunda perspectiva, las metáforas son preconceptos imprecisos del lenguaje y, por ello mismo, formas de un pensamiento confuso. En este ámbito existen fuertes reparos a su utilización. De ellas se suele decir que no hacen otra cosa que expresar imprecisa e impropiamente lo que se puede decir mejor con un lenguaje más preciso y propio. Según esto, las metáforas se mueven en un «ámbito previo a la formación de conceptos» (SZ, 77). Manifiestan de manera vaga y preconceptual lo que merced al desarrollo de la filosofía y de la ciencia se puede aprehender de un modo conceptual y preciso. Desde este planteamiento se entiende la «transición de la metáfora al concepto» (PM, 9) de manera análoga al paso «del mito al logos» (PM, 9). La opinión predominante al respecto es la de que todas las «formas y elementos del lenguaje traslaticio [...] son provisionales y lógicamente superables» (PM, 7). Esta posición descansa sobre el supuesto implícito de que las metáforas equívocas pueden ser convertidas en conceptos inequívocos. Se piensa entonces que la situación más deseable sería aquella en la que se ha eliminado toda clase de metáforas y «el lenguaje filosófico es puramente conceptual» (PM, 7). Un ideal así es el que persigue también Descartes, por ejemplo, en su Discurso del método: aquí sólo se considera aceptable lo que se puede expresar en términos conceptualmente claros y precisos; por el contrario, es inadmisible «lo que no alcanza el nivel del lenguaje que tiende a la expresión objetivamente inequívoca» (SZ, 83). Siempre que aparezcan metáforas no se tratará de otra cosa que de «residuos, [...] rudimentos» (PM, 9) que se resisten a ser sustituidos por el concepto claramente definido.

A esta minusvaloración de la metáfora, que la convierte en un elemento residual a desaparecer, contrapone Blumenberg una valoración de la misma como forma irreducible de pensamiento. Naturalmente, no niega que las metáforas puedan ser también puros elementos decorativos y rudimentos con-

ceptuables perfeccionables. Pues las metáforas no siempre aprovechan exclusivamente para ampliar el alcance de una aserción; a veces son, también, formas previas del concepto, que esbozan imaginativamente lo que un término exacto puede definir con toda precisión. Blumenberg llega incluso a admitir que «no [es lícito] recurrir a metáforas cuando es posible utilizar fórmulas» (SZ, 89). Al mismo tiempo, sin embargo, se niega a aceptar que las metáforas sean puros ornamentos o rudimentos. Y ello no sólo porque ni la ciencia ni la filosofía pueden pasar sin metáforas, sino porque muchas metáforas poseen, además, un significado propio irreducible.

3) La historia de la defensa de la metáfora contra su minusvaloración frente al concepto lógico o científico, que se arroga la competencia exclusiva para todo lo digno de mención y expresión, abarca desde Vico,[4] pasando por Hamann,[5] Nietzsche[6] y Cassirer,[7] hasta Blumenberg y más allá de él.[8] Las metáforas son realmente algo más que ornamentos cuando poseen un contenido significativo propio. Aparte de eso, también son algo más que rudimentos cuando para expresar dicho contenido no se tiene a disposición otras expresiones que las metáforas. Donde se da este caso las metáforas dejan de ser puros «residuos» (PM, 9) susceptibles de ser eliminados y reemplazados en el transcurso del desarrollo científico por conceptos lógicos, y se convierten en «elementos básicos del lenguaje filosófico» (PM, 9). Como tales poseen un senti-

[4] Cfr. G. Vico, *Neue Wissenschaft*, Francfort/Meno, 1981, p. 69 s.

[5] Cfr. J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Francfort/Meno, 1967.

[6] Cfr. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en: id. *Sämtliche Werke*, ed. crítica de estudio, vol. 1, Munich/Berlín/Nueva York, 1980, p. 874 ss.

[7] Cfr. E. Cassirer, *Versuch über den Menschen*, Francfort/Meno, 1990, p. 171.

[8] Cfr. H. Weinrich, *Linguistik der Lüge*, Gotinga, 1966, p. 42 ss.

do propio no conceptualizable que amplía el alcance de una aserción. Las imágenes lingüísticas de esta índole son llamadas por Blumenberg «metáforas absolutas» (PM, 9). Son estas, también, las que más atraen su interés.

El término «metáfora absoluta» ya fue utilizado aparte de Blumenberg, e incluso antes que él, por el romanista Friedrich.[9] Pero éste lo entiende de manera algo diferente a Blumenberg. Según Friedrich, las metáforas absolutas designan irrealidades sensitivas presentes en la lírica moderna, como «el prado ríe» o «la luna con cara de tonta comía manzanas». Estas metáforas dan entrada a un mundo «cuya realidad sólo existe en el lenguaje».[10] Blumenberg, en cambio, introduce el término de metáfora absoluta para caracterizar las imágenes lingüísticas que abarcan contenidos semánticos que escapan a las posibilidades de expresión del lenguaje conceptual y objetivizante de la filosofía y la ciencia. Según él, existe una dimensión de lo metafórico inconceptualizable que no es susceptible de ser traducida en términos conceptuales lógicos. Una tal dimensión abarca y expresa lo no manifestable bajo un aspecto lógico-conceptual.

¿De qué se trata aquí en realidad? De acuerdo con Blumenberg, para penetrar más en el significado de las metáforas absolutas hay que atender sobre todo a su función. Por regla general, las metáforas absolutas sirven para responder a preguntas de lo más graves e insoslayables para las que no existe ninguna ciencia: «Las metáforas absolutas dan respuesta a aquellas preguntas supuestamente ingenuas y en principio sin contestación posible, cuya importancia radica pura y simplemente en que, porque nosotros no las planteamos, no son eliminables, sino que las encontramos como ya planteadas de antemano en el fondo de la existencia misma» (PM, 19). Blumenberg clasifica estas preguntas en preguntas teóricas referidas a la totalidad y preguntas pragmáticas de

[9] H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburgo, 1974, p. 74.

[10] *Ibid.*, p. 81.

orientación. Según esto, las metáforas absolutas cumplen al mismo tiempo un cometido «teórico» (PM, 62) y otro «pragmático» (PM, 62). Su función teórica consiste en abrir horizontes totales. Las metáforas absolutas «dan estructura a un mundo, representan el todo jamás experimentable, nunca apreciable, de la realidad» (PM, 20). Merced a ellas puede crearse una imagen de la totalidad de la realidad. A este grupo de imágenes del mundo pertenecen las representaciones de la realidad como polis, ser vivo, teatro o mecanismo de relojería. Estas y otras metáforas similares no tienen la pretensión de representar contenidos concretos y particulares de la realidad, sino que su único propósito es dar expresión a la totalidad de la realidad misma. Es evidente que no cumplen los requisitos propios del pensamiento riguroso, pero, así y todo, a éste no le queda más remedio que aceptarlas de algún modo so pena de tener que renunciar a hacerse una imagen del todo. De esta guisa, con las imágenes lingüísticas que nos son familiares le creamos a la totalidad inconceptualizable de la realidad una copia representativa y nos procuramos una concepción de la misma.

Pero las metáforas absolutas no sólo han servido en la historia del pensamiento occidental para simbolizarnos la totalidad inmaterial de la realidad; además de eso han hecho de patrones orientativos. Insertas en el contenido de las metáforas absolutas hay, también, valoraciones que generan determinados tipos de «expectativas, acciones e inacciones, intereses y actitudes de indiferencia» (PM, 20). Según esto, las metáforas absolutas son, también, formas de expresión de «actitudes fundamentales y modelos de comportamiento» (PM, 62). Es decir: representan y orientan por igual.

Este cometido de las metáforas absolutas lo testimonia Blumenberg recurriendo a ejemplos históricos. En su obra hay una serie de historias del desarrollo generativo de imágenes fundamentales, que en el decurso del tiempo no han sido reemplazadas la mayoría de las veces por conceptos rigurosos, sino por otras imágenes lingüísticas. La recons-

trucción hecha por Blumenberg de las transformaciones que han sufrido determinadas metáforas absolutas es algo más que una relación puramente lexicográfica de su forma de presentarse. Esto es lo que hizo Curtius, por ejemplo, en su obra *Literatura europea y Medioevo latino.*[11] Blumenberg, en cambio, se basa en el supuesto de que las metáforas absolutas configuran estructuralmente formas de ver el mundo y al hombre, y a partir de las distintas metáforas sobre la existencia y el mundo intenta destilar en cada caso un conjunto de experiencia, es decir, de poner al descubierto horizontes de sentido históricamente cambiantes «dentro de los cuales los conceptos experimentan sus modificaciones» (PM, 11).

Para ilustrar la función teórica de representación y la pragmática de orientación de las metáforas absolutas pueden servir estos dos ejemplos: los estoicos panteístas conciben el universo como un todo armónico ordenado según las apariencias externas. En relación con el universo físico utilizan la metáfora absoluta del cosmos, que significa tanto como configuración decorativa armoniosa. La totalidad inmaterial de la realidad es un conjunto ornamental perfecto (función teórica). Este conjunto es digno de admiración. El hombre ha venido al mundo para contemplar el conjunto bellamente ordenado que es el universo físico (función pragmática). Del todo distinto es el punto de vista de los epicúreos atomistas: según ellos, el universo se compone de una infinidad de átomos que se mueven en el espacio vacío uniéndose y separándose entre sí. El conjunto atómico que es el universo tiene el carácter de una metáfora absoluta, por cuanto gracias a él se expresan simultáneamente la falta de valor y la indiferencia de la naturaleza frente a los procesos que se desarrollan en su interior. El mundo no es algo divino, ni tampoco creado, sino algo natural. La naturalidad como metáfora significa liberación de los dioses temibles (función teórica). Si el mundo es

[11] Cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna/Munich, 1978, p. 138 ss.

lo natural, lo que está ahí de sí y por sí mismo, entonces no tiene nada de extraño que exista y que sea como es. Por tratarse de algo obvio, no es una cosa que merezca ser contemplada con admiración, sino que es más bien algo de lo que no tiene que preocuparse el hombre y, consecuentemente, a lo que debe hacer frente con indiferencia (función pragmática).

Las metáforas absolutas no sólo pueden presentarse en horizontes significativos y modos de ver míticos, religiosos y metafísicos. También la concepción científica del mundo es en ciertos aspectos metafórica. Blumenberg aborda esta temática bajo el epígrafe de «Cosmología metaforizada» (PM, 106). En la Edad Moderna se toman la degradación y la neutralización de la tierra en una estrella entre otras muchas, asociadas al nombre de Copérnico, «no como conocimiento, ni tampoco como hipótesis, sino como metáfora» (PM, 108). El cosmos es elevado a la categoría de una metáfora que da razón del lugar del hombre en el universo: «geocéntrico y heliocéntrico o acéntrico pasan a ser diagramas con los cuales se puede constatar el papel y la importancia que tiene el hombre en el universo» (PM, 108). Blumenberg describe esto como una «corrección de nuestra autocomprensión por la metáfora cosmológica» (PM, 108). Ésta nos ha deparado en los tiempos modernos una decepción y un desencanto mayúsculos: el universo inconmensurable de la cosmología física se ha convertido en metáfora absoluta por razón de que la tierra no puede ser considerada ya como «un centro preferente de la simpatía de las corrientes cósmicas» (PM, 116), ni puede tampoco el hombre «colocarse como punto de referencia de todo el montaje cósmico» (PM, 113). En el universo inconmensurable «sin especiales características» (PM, 116) el hombre se hace consciente de «su concomitancia marginal» (PM, 108).

Este ejemplo pone de manifiesto que la función de las metáforas absolutas no consiste siempre y en todos los casos en crear sentido. Es cierto que representan la totalidad y son indicadoras de posturas básicas, pero no producen necesaria-

mente sentido, valor y familiaridad con el mundo. Tanto el epicureísmo atomista como la concepción científica del universo contradicen la equiparación de la metáfora absoluta con mundo significativo que nos es familiar y está preñado de valor. Pues aquí toman las metáforas absolutas tanto la función teórica de hacernos presentes un universo sin sentido ni valor, como también la pragmática de mostrar la indiferencia del mundo físico en orden a la configuración de la existencia humana. Independientemente de lo que puedan expresar, las metáforas absolutas tienen su lugar allí donde el pensamiento conceptual no es capaz de llegar a una conclusión porque temas de la índole como «el mundo», «la historia», «la vida» sobrepasan y exigen demasiado de sus posibilidades de aprehensión.

Se plantea, entonces, la pregunta de cómo es la situación actual en lo que atañe a la utilización de metáforas absolutas. Su eficacia sigue siendo la misma de siempre allí donde no son ni reconocidas ni sentidas como tales. En tal caso se encuentran, por así decirlo, por debajo del pensamiento conceptual. Consecuentemente, la metaforología tiene el cometido de «acercarse a la subestructura del pensamiento, a su capa inferior, al nivel donde se generan como su caldo de cultivo las cristalizaciones sistemáticas» (PM, 11), para mostrar «con qué valentía el espíritu se adelanta a presentarse él mismo en sus imágenes» (PM, 11). Mito, religión y metafísica no saben nada de metáforas absolutas. Se mueven, por un lado, en el ámbito de la no cuestionada obviedad de sus vocablos de totalidad y de orientación y, por otro, los toman en su sentido más literal. Pero ambas cosas se derrumban ante el conocimiento de que los vocablos de totalidad y de orientación son metáforas absolutas. La metaforología que hace evidente la transformación de puntos de vista y horizontes significativos históricos trazando el desarrollo de las metáforas absolutas en el transcurso de la historia, convierte no sólo mito, religión y metafísica en metafórica, sino que, además de eso, nos pone en la incomoda tesitura de no

poder decir prácticamente qué metáforas absolutas son propias de la época presente.

La degradación de mito, religión y metafísica a pura metafórica tiene lugar a partir del descubrimiento de que los vocablos de totalidad y de orientación son casos típicos de inconceptuabilidad, que hacen decible lo indecible y, por ello mismo, no pueden ser tomados literalmente. Las metáforas absolutas, en cambio, conservan todo su apremio y fuerza solamente cuando se las toma al pie de la letra. Su energía queda ya notablemente disminuida cuando pierden su literalidad. Su depreciación aumenta cuando, ulteriormente y en el marco de una metaforología reflexiva, se concretan en metáforas que pierden su incuestionada obviedad. De modo que se hace inevitable concluir que nosotros, «en cuanto practicantes de la metaforología [...], ya nos hemos robado la posibilidad de encontrar en las metáforas respuestas a aquellas preguntas no contestadas» (PM, 19). Al mismo tiempo, sin embargo, Blumenberg defiende la inevitabilidad de las metáforas absolutas, pues no cabe pensar en la desaparición de las preguntas de totalidad y de orientación. Lo que ocurre es que ya ha pasado el tiempo en que se podía tomar literalmente las metáforas y, por consiguiente, aún era posible la metafísica: «La metafísica se nos ha presentado muchas veces como una metafórica tomada en sentido literal; la desaparición de la metafísica vuelve a llamar a la metafórica para que ocupe su puesto» (PM, 42). La metafórica, «en cuanto una de las formas auténticas de captación de relaciones» (SZ, 77), es menos que una metafísica y más que una ciencia. Ella permite aclarar y entender algo que no puede ser demostrado ni rebatido, y adquiere su carácter vinculante en razón de que satisface las exigencias de totalidad y de orientación. Así y todo, sobre la base de los *Paradigmas para una metaforología* no se puede dar solución todavía al problema de cómo las metáforas absolutas pueden ganar en la actualidad credibilidad y admisibilidad.

Una pista para resolver esta cuestión la ofrecen los dos ensayos «Panorama de una teoría de la inconceptuabilidad» (SZ, 75-93) y «Aproximación antropológica a la retórica» (W, 104-135). En ellos plantea Blumenberg la cuestión de si, actualmente, el recurso a metáforas absolutas tiene el carácter de las «decisiones irracionales» (SZ, 88). Él considera que las decisiones irracionales representan una forma problemática, si es que no incluso ilegítima, de manejar las pautas interpretativas metafóricas. Blumenberg quisiera evitar en su discurso la forma de proceder típica de una filosofíal no argumentativa, pero no por ello deja de reconocer con toda claridad los límites de la argumentación filosófica. Éstos, por su parte, no han de ser valorados por principio como deficiencias reparables, pues marcan el techo hasta donde puede llegar la conciencia humana. En general vale lo siguiente: por un lado, la argumentación filosófica está muy lejos de ser pura arbitrariedad anárquica; por otro, sin embargo, no está en absoluto en condiciones de satisfacer las expectativas de seguridad puestas en el saber. De momento, y en especial a la hora de elegir metáforas absolutas para intentar cubrir nuestras necesidades de saber de totalidad y de orientación, hay que contar con un gran déficit de seguridad. Pues la confianza en la legitimidad de las metáforas absolutas solamente es posible «sin una justificación suficiente» (SZ, 88).

Pero esta ausencia de justificación suficiente «no tiene nada que ver con un postulado de renuncia a motivos, lo mismo que tampoco "opinión" designa lo no fundamentado, sino una actitud justificada de manera difusa y no regulada metodológicamente» (W, 125). Una actitud así es la que está a la base de lo que Blumenberg ha llamado «principio de la razón insuficiente» (SZ, 88). Este principio expresa la legitimidad de lo que sólo resulta plausible y admisible por apoyarse en argumentos más o menos convincentes que nunca pueden alcanzar la calidad de las intuiciones definitivas o de las demostraciones irrefutables. En este sentido, el principio de la razón insuficiente tiene que ver con una perplejidad

nacida de la imposibilidad de alcanzar la absoluta seguridad conceptual y la verdad definitiva en cuestiones de totalidad y de orientación. Ganar el debido reconocimiento para las metáforas absolutas es algo sólo factible en la medida en que se consiga hacer convincentes y, con ello, dignos de aceptación, los vocablos de totalidad y de orientación. Los esfuerzos a este respecto, especialmente en la época de la cientifización y la crítica de la metafísica, han de centrarse en la pregunta planteada sobre el trasfondo de nuestras necesidades de totalidad y de orientación: «qué grado de satisfacción somos capaces de conseguir» (SZ, 89).

Resulta chocante, sin embargo, que Blumenberg no pase de presentar un bosquejo formal de este proyecto. Por esta causa deja sin responder debidamente la pregunta de qué metáforas absolutas podrían ser las adecuadas para el tiempo presente, así como en qué argumentos convincentes podrían apoyarse: la concepción básica de Blumenberg sigue permanenciendo en estado latente.

EL ABSOLUTISMO DEL DIOS ARBITRARIO

El trabajo titulado *La legitimidad de la Edad Moderna*, publicado por primera vez en 1966 y en una edición revisada y ampliada en 1988, ocupa un lugar muy destacado entre las publicaciones de Blumenberg. Con este escrito se encuentra estrechamente vinculada una serie de ensayos anteriores y posteriores —por ejemplo, «Pérdida de orden y autoafirmación» (1960), «Secularización. Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica» (1964), «La preparación de la ilustración como justificación de la *curiositas*» (1967), o «Conservación de sí mismo y persistencia» (1969). Es cierto que también en *La legitimidad de la Edad Moderna* sigue sin aflorar a la superficie el verdadero pensamiento fundamental de Blumenberg, pero en este trabajo ya se pueden encontrar esbozados algunos aspectos de este tema, que posteriormente será expuesto en distintas variaciones. Que Blumenberg siga manteniendo en esta obra un tanto encubierto su auténtico pensamiento no significa, en absoluto, que no adopte una posición bien clara. Todo lo contrario: en este trabajo formula inequívocamente un planteamiento que ha suscitado algunas controversias.

En el foco de atención de *La legitimidad de la Edad Moderna* se encuentra el doble concepto de «absolutismo teológico y autoafirmación humana» (LN, 135). Aquí donde el absolutismo teológico es vinculado al nominalismo del Medioevo tar-

dío y la autoafirmación humana a toda la Edad Moderna, pues, tal como lo entiende Blumenberg, la autoafirmación humana constituye la característica más significativa de nuestro tiempo. Dejando de momento de lado todas sus diversas acuñaciones en cuanto al contenido, la relación entre ambos conceptos se puede describir formalmente como sigue: el absolutismo teológico de finales de la Edad Media posee el carácter de un desafío, del que la autoafirmación humana de los tiempos modernos representa la respuesta histórica. En cierto modo, el absolutismo teológico del último tramo de la Edad Media autoriza y hace necesaria la autoafirmación humana de la modernidad. Para entender esta tesis es ineludible aclarar los distintos conceptos en juego. Pero antes de entrar en ello conviene recordar que Blumenberg no formuló este pensamiento por primera vez en *La legitimidad de la Edad Moderna*, sino ya en 1950, en su trabajo de habilitación para la docencia *La distancia ontológica*. Ya allí abordaba la moderna «autoafirmación de la razón» (OD, 79) como respuesta al absolutismo teológico del «nominalismo de finales de la Edad Media» (OD, 81).

Blumenberg llama absolutismo teológico a la creencia en una soberanía absoluta de Dios incomprensible para el hombre, tal como la afirmaba el nominalismo de aquella época. Dios es «potentia absoluta» (LN, 169): ilimitado poder de voluntad y absoluta libertad arbitraria. Con la ilimitada soberanía de la voluntad, Dios se ha abierto un horizonte infinito de lo posible, dentro del cual puede elegir y actuar sin que el entendimiento humano pueda penetrar en los motivos de las decisiones de su voluntad. Su voluntad absoluta es incalculable para la razón humana. Con ello se convierte para nosotros en un ser veleidoso e insondable, pues para Dios no hay nada imposible: «En el concepto mismo de potentia absoluta se halla implícita la infinitud de lo posible» (LN, 169). Lo que Dios acaba de crear lo puede destruir al momento siguiente, su obrar no está supeditado a las normas que rigen para la razón humana. Los motivos del dios arbi-

trario nominalista que es fundamento de todo permanecen ocultos para nosotros: «El absolutismo teológico niega al hombre la facultad de penetrar en la racionalidad de la creación» (LN, 164). Pero en el momento en que se hace depender el destino del mundo de la actuación de una «potentia absoluta», en ese mismo momento se está dando a ésta una «dimensión de la más profunda inseguridad» (LN, 181). Todo puede transformarse de un instante a otro; si así le place, Dios puede alterar o incluso eliminar la existencia del mundo. El mundo, que se ha vuelto de ese modo incalculable e inseguro desde el punto de vista racional, resulta radicalmente «contingente» (LN, 173), se ha convertido en «puro *factum* de una fuerza todopoderosa reificada», en «demostración de la ilimitada soberanía de una voluntad incuestionable» (LN, 194).

A todo ello vienen a añadirse dudas sobre la armoniosa estructuración y el bello ordenamiento del conjunto del universo. Un universo indefenso ante la actuación de un Dios caprichoso y con un poder absoluto es también un universo con una evidente falta de orden. Blumenberg denomina a esto «pérdida de orden» (LN, 150). Implícitas en esta formulación van, igualmente, las dudas sobre el supuesto tradicional de que el mundo ha sido creado para el hombre, que los intereses existenciales del hombre han sido tenidos en cuenta en todos los ámbitos de la creación y que el hombre constituye la corona y el centro de la misma. En lugar de ello se impone la idea de que «el creador no ha realizado su obra con otro fin que el de demostrar su poder» (LN, 194). Si esto es así, entonces «quedan los hombres totalmente al margen de la determinación del sentido del mundo» (LN, 194). Esto es: se ven no sólo situados en una realidad en la que parece que «no se les tiene en cuenta para nada» (LN, 150), sino también confrontados con un Dios, que, en cuanto «potentia absoluta», ha privado a la actuación humana de su virtualidad.

El absolutismo teológico del nominalismo de finales de la Edad Media invierte por completo el sistema precedente del racionalismo escolástico-medieval. En aquél se afirmaba justamente lo que se negaba en éste. En la alta Edad Media, todo el conjunto de la creación perecedera constituía un ensamblaje ordenado con un sentido y con una estructura de tranquilizante estabilidad, fiabilidad y armonía. Este todo tenía el carácter de una pirámide jerárquica en cuyo vértice se encontraba el hombre, que reclamaba para sí una posición privilegiada en el orden de lo real por considerarse como la corona de un mundo creado para él y ordenado en atención a sus necesidades. Al mismo tiempo, como también se tenía por imagen de Dios, se creía capaz de reconocer sin error a Dios y el mundo. Su condición de imagen de Dios le garantizaba la fiabilidad de su conocimiento de Dios y del mundo, pues ser el vivo retrato de Dios también suponía estar en posesión de una razón que, tendencialmente, armonizaba con la de éste.

Todos estos principios habrían de ser puestos en tela de juicio por el nominalismo del Medioevo tardío. Tras haber elevado la voluntad de Dios al colmo de su poder, se empieza a dudar de su fiabilidad. Pues si Dios se vuelve incalculable por razón de su poder absoluto, ya no es posible fundamentar metafísicamente ni la seguridad y armonía, ni la posición especial y la importancia del hombre. La pérdida de confianza en Dios conlleva tanto una pérdida de orden por parte del mundo, como de relevancia en él por parte del hombre. No puede haber confianza en un Dios que ha desposeído a la humanidad de toda garantía y seguridad metafísicas. A un Dios así ni se le pueden exigir responsabilidades ni es accesible a nadie, es decir, se convierte en un dios escondido. En la medida en que aumenta el poder de Dios, en esa misma medida se acentúa, también, su ocultación: la «potentia absoluta» (LN, 179) es un «deus absconditus» (LN, 404). Pero un Dios escondido es para nosotros los hombres tanto como un dios muerto, pues ya no es posible reconocer nin-

gún rastro de providencia suya para con el mundo y el hombre. Por eso escribe Blumenberg: el Dios nominalista es un Dios oculto «—y un Dios oculto equivale, de hecho, a un Dios muerto» (LN, 404). Y también: «El Dios nominalista es el Dios superfluo, que puede ser reemplazado por el azar» (LN, 165).

Desde el punto de vista sistemático-ideológico, esto significa el fin de la Edad Media y marca el punto de partida de la modernidad como una época de autoafirmación humana. El hombre, privado desde el ocaso de la Edad Media de las tradicionales garantías de orden y de preeminencia, se ve a partir de ahora impelido hacia una afirmación cada vez más intensa de sí mismo para poder hacer frente a un mundo sin miramientos de ningún tipo. En el momento en que desaparece la fiabilidad de Dios, en que su omnímodo poder subyuga en toda su virtualidad la acción del hombre, en que el mundo pierde su prefijado orden tradicional y el hombre queda despojado de su importancia, en ese mismo momento el hombre tiene que empezar a despedirse de la metafísica para concentrarse en sí mismo y a someter al mundo a una disponibilidad y maniobrabilidad que satisfagan sus necesidades. Con ello se hace patente la lógica interna de la vinculación entre el absolutismo teológico y la autoafirmación humana: el nominalismo de finales de la Edad Media con su Dios arbitrario ha dejado indefenso al hombre frente a una indiferencia y desconsideración de la naturaleza, y lo ha precipitado en una tal inseguridad metafísica, que no le queda más remedio que hacerse cargo él mismo de la tarea de cuidar de su existencia: «El hombre, que al ocultarse Dios ha quedado privado de sus garantías metafísicas para el mundo, se construye un mundo diferente con una racionalidad y una disponibilidad elementales» (LN, 197). Dicho de otra forma: «Cuanto más indiferente y desconsiderada aparece la naturaleza frente al hombre, tanto menos le puede resultar indiferente a éste, tanto menos miramientos ha de tener a la hora de [...] someter la naturaleza preexistente

haciendo de ella el espacio donde realizar sus posibilidades existenciales» (LN, 206). El absolutismo teológico descarga indirectamente sobre el hombre el peso de su autoafirmación. Con esta tesis Blumenberg contradice la idea de que la Edad Moderna ha empezado a partir de un punto cero absoluto y no guarda relación de ningún tipo con la Edad Media. El comienzo de los tiempos modernos no es, no puede ser un comienzo absoluto, pues tiene en el nominalismo medieval sus presupuestos irreducibles: han nacido de un constreñimiento extremo a la autoafirmación del hombre, que tiene sus raíces en el absolutismo teológico del nominalismo medieval.

Para ilustrar esta autoafirmación del hombre moderno, que se caracteriza por su autonomía y por basarse en una racionalidad propia, Blumenberg recurre a la moderna expansión de la idea de autoafirmación (cfr. SB, 333-383), a la moderna rehabilitación de la curiosidad teórica (cfr. LN, 263-528) y, especialmente, a la moderna primacía de las ciencias naturales y de la técnica, pues de esta forma se manifiesta sobre todo la «autoafirmación de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad» (LN, 150). Con la ayuda de la ciencia y de la técnica, la razón humana impone sus leyes como leyes universales y, de esta guisa, restablece la fiabilidad racional del mundo, perdida por obra del absolutismo teológico. La ciencia y la técnica representan el «poder de prever acontecimientos, de adelantarse a ellos, de cambiarlos o producirlos» (LN, 238). De ese modo consiguen ambas hacer frente con éxito a la desconsideración de la naturaleza y eliminan la incertidumbre universal, heredadas ambas del absolutismo teológico.

Los procesos científicos modernos se ven impulsados por la curiosidad teórica. Blumenberg se dedica con gran esmero a trazar el desarrollo histórico de la curiosidad teórica desde la Grecia clásica hasta la Edad Moderna europea.[1] Pero este

---

[1] Cfr. a este respecto S. Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tubinga, 1991.

no es el lugar más adecuado para exponer en concreto las distintas estaciones de esta historia tan llena de vicisitudes. Nos limitaremos a destacar lo siguiente: según Aristóteles, la curiosidad teórica forma parte de la propia y esencial naturaleza del hombre, por cuanto todos los hombres aspiran por naturaleza al saber. Esta ansia de saber es uno de los elementos positivos de que está dotado básicamente el hombre. Aristóteles afirma la identidad entre posesión de saber y felicidad. De signo muy distinto es la valoración que recibe la curiosidad teórica en san Agustín. Éste la incluye en el «catálogo de vicios» (LN, 358), y con ello provoca una tremenda «discriminación» (LN, 276) de dicha curiosidad, hasta el punto de considerarla como «superflua y como una inquietud que sobrepasa los límites de lo humanamente necesario y posible» (LN, 296). Esta minusvaloración dentro de la concepción de san Agustín se basa en que la contemplación y la exploración curiosas del firmamento ponen al hombre en peligro de olvidarse de sí mismo y de Dios. San Agustín describe el conocimiento curioso del universo como un insano entregarse al mundo, que aparta al hombre de la preocupación por su salvación. Conocimiento del mundo y cuidado de la salvación son conceptos antitéticos. La vía legítima del conocimiento no es la dedicación curiosa al mundo, sino el humilde recogerse en sí mismo y la consiguiente subida hasta Dios. De acuerdo con san Agustín, las preguntas acerca de la naturaleza y estructura del universo escapan a la competencia del hombre, que sólo ha de preocuparse de su propia salvación.

Blumenberg ve en esta «desconfianza frente a la curiosidad astronómica la raíz de la paralización teórica de esta ciencia durante muchos siglos» (LN, 377). Porque si bien es cierto que en la alta escolástica, con Tomás de Aquino, se produce un cierto alivio en la represión de la curiosidad teórica a raíz de la recepción de la obra completa de Aristóteles, no lo es menos que no se llegó nunca a su total rehabilitación. Esta no pudo llegar hasta el comienzo de la Edad Moderna. Sólo entonces se puede liberar de «ser calificada

como preocupación por lo superfluo» (LN, 403). Este hecho se produce sobre el trasfondo del absolutismo teológico del nominalismo del Medioevo tardío. «La rehabilitación de la curiosidad teórica» (LN, 267) encuentra su momento oportuno cuando el hombre es dejado a sí mismo y entregado a una naturaleza sin contemplaciones con él. En esta situación se despierta la curiosidad teórica y se convierte en la fuerza motriz de la ciencia moderna, con cuya ayuda ponemos el mundo a nuestro servicio y aseguramos nuestra existencia. Pero, a diferencia de la concepción de Aristóteles, si se fomenta ahora el deseo de saber no es porque el saber signifique felicidad, sino más bien porque el saber otorga poder. Esta tesis característica de los comienzos de la Edad Moderna, planteada por Francis Bacon, viene a significar lo siguiente: el saber otorga un poder sobre las cosas, en el sentido de un dominio de la naturaleza, merced al cual estamos en condiciones de alejar de nuestra existencia el dolor y la miseria. Así entendido, la curiosidad teórica y la ciencia natural moderna están al servicio de la autoafirmación del hombre moderno, nacida bajo la presión del absolutismo teológico.

Blumenberg, que ha puesto de manifiesto la relación hasta entonces no establecida entre nominalismo medieval y autoafirmación moderna, avanza un paso más y remonta su origen hasta otra constelación histórica tampoco descubierta antes de él: ampliando el marco histórico de interpretación, Blumenberg traza una conexión entre Edad Media tardía y Edad Moderna, por un lado, y el gnosticismo de finales de la antigüedad clásica, que él considera como un factor decisivo en la gestación tanto del Medioevo como de la Edad Moderna, por otro. Más en concreto, explica el nominalismo medieval como un intento fracasado de superar el gnosticismo antiguo, mientras que la Edad Moderna representará su eficaz superación: «La Edad Moderna es la superación de la gnosis» (LN, 138). Blumenberg parte de que la Edad Media

se vio confrontada con problemas procedentes del gnosticismo,[2] a los que en aquel tiempo no se estaba en condiciones de dar una solución satisfactoria. De ahí que el primer intento de conseguirlo estuviera condenado al fracaso, pero no quedaba excluida la posibilidad de hacer otro más. Este segundo intento exitoso es la modernidad. Con ella se emprende «una segunda superación de la gnosis» (LN, 143), mediante la cual se consigue, por fin, lo que no había podido realizar la Edad Media. Este propósito de Blumenberg de convertir la Edad Moderna en una segunda —lograda— superación del gnosticismo de la época clásica tardía parece basarse en un primer momento en razones un tanto forzadas. Pero es una tesis que, a medida que se la contempla más de cerca, más plausibilidad adquiere. Vamos a reconstruir su desarrollo.

Los griegos clásicos son, tendencialmente, unos panteístas glorificadores del mundo: el cosmos físico es un dios visible y digno de admiración. El cosmos es en sí mismo un conjunto armónico perdurable y autosuficiente en el que se encuentra todo bien dispuesto y ordenado. Característica de este planteamiento es una postura de afirmación del mundo y de confianza en él. Con el gnosticismo de finales de la época clásica cambiarán los signos valorativos. Tanto aquí como allí, el cosmos físico no es un concepto neutral. Al contrario de los griegos clásicos, los gnósticos ven el mundo como algo oscuro, demoniaco y malo. Despojan al cosmos de la sublimidad de su perfección y divinidad: el mundo, en cuanto tenebroso, es lo antidivino. Típica de esta perspectiva es una postura de negación del mundo y de miedo ante él. En lugar de la hasta

---

[2] Cfr. sobre el gnosticismo sobre todo H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, 1988; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* Tubinga, 1984, pp. 166-186.

entonces habitual positivización del mundo aparece ahora una negativización del mismo.

Pero en la gnosis no sólo cambia el cosmos de signos valorativos, sino que, además de esto, pierde su persistencia y se convierte en algo perecedero. A esto viene a añadirse un dualismo de características muy peculiares. Mientras que en la Grecia clásica el cosmos admirable era ya el todo, de modo que fuera de él no había nada más, los gnósticos distinguen entre un más allá y un más acá. El más acá es el cosmos tenebroso, frente al cual y más allá del cual se halla un reino de la luz —la esfera de lo divino. Lo divino es totalmente trascendente al mundo. La diferencia entre un reino de las tinieblas y un reino de la luz se corresponde con la diferencia entre un Dios creador y un Dios redentor. Ambos no son idénticos en el gnosticismo. El mundo tenebroso debe su existencia a un Dios creador malo. Frente a él se encuentra un Dios redentor bueno que mora en el reino de la luz. Éste le muestra al hombre —que en realidad pertenece al reino de la luz pero que, sea por lo que fuere, ha caído en el reino de las tinieblas— el camino de vuelta al reino de la luz.

De la confrontación con esta concepción gnóstica básica surgió la Edad Media. Todo el empeño intelectual de ésta se centra en liberar al mundo como creación de la cualidad de lo negativo absoluto, y de «transferir la dignidad clásica del cosmos al sistema cristiano» (LN, 143). Pero el fracaso iba implícito ya en el mismo intento. Para la Edad Media cristiana, la distinción gnóstica entre un Dios creador y un Dios redentor era inaceptable. No hay más que un Dios. Éste es por igual Dios creador y Dios redentor. Pero si ambos dioses son idénticos, entonces el mundo ya no puede ser tan malo como afirmaba el gnosticismo. Pues el Dios uno es bueno y, en consecuencia, sólo puede crear cosas buenas y dignas de admiración. Ahora bien: como no se puede negar la existencia del mal en el mundo, se plantea necesariamente la pregunta de a quién hay que atribuírselo. El camino gnóstico no es viable, pues a un Dios creador que es bueno no se le

puede hacer responsable del mal en el mundo. San Agustín ha dado una respuesta de enormes consecuencias a esta pregunta. Él descarga en el hombre pecador la responsabilidad por los males que hay en el mundo. Se exime a Dios y se grava al hombre. En realidad, el mundo es bueno. Todo lo malo que hay en él es una secuela del pecado original y de la acción pecaminosa del hombre. A primera vista parece que con esto se elimina el dualismo gnóstico. Pero mirado más de cerca resulta evidente que «éste sigue anidando en el seno de la humanidad y de su historia» (LN, 148). Pues Dios es presentado por san Agustín como un Dios que, al mismo tiempo, mantiene en sus manos las riendas del destino de los hombres, de forma que, en definitiva, sólo se puede hacer «responsable al propio origen primigenio de todas las cosas» (LN, 148) del pecado y, consecuentemente, de la corrupción del mundo.

La superación del gnosticismo a comienzos de la Edad Media no se cumplió en todos los extremos deseados. Pero tampoco en el decurso posterior de dicha era se logró acabarla con éxito. Hasta qué punto se quedó sin cumplir este propósito en la Edad Media lo pone en evidencia el nominalismo del Medioevo tardío. Es cierto que el universo, en cuanto demostración de la ilimitada soberanía del Dios recóndito e inconmensurable, ya no aparece en él como algo antidivino, demoniaco y tenebroso, ni tampoco como un orden transparente dotado de una persistencia fiable, sino más bien un «factum» tan despiadado como incalculable. Pero si el empeño intelectual por superar la gnosis también —y sobre todo— significa la positivización del mundo como un conjunto ordenado fiable y asequible, en ese caso el nominalismo medieval constituye la muestra palmaria de su fracaso. La pretendida interpretación positiva del universo se realizará por primera vez en la Edad Moderna, justamente en su condición de época de la autoafirmación humana. Aquí se libera el mundo de manera radical y consecuente de su interpretación negativa, a la vez que es hecho accesible a la intervención de la autoafirmación humana, que recibe su sanción al

hacerse insoportable el absolutismo teológico. De este modo se puede decir que la Edad Moderna, en cuanto superación del absolutismo teológico medieval, constituye al mismo tiempo la segunda —lograda— superación de la negativización gnóstica del mundo.

Considerada en su conjunto, la derivación que hace Blumenberg de la Edad Moderna a partir de sus presupuestos clásicos y medievales debe entenderse como un descubrimiento de su legitimidad: la Edad Moderna es una época histórica legítima. Es legítima porque, por un lado, su aparición era inevitable a partir del presupuesto del nominalismo medieval, y porque, por otro, a diferencia de la Edad Media consigue superar el gnosticismo. En realidad no habría por qué abordar el tema de la legitimidad de la Edad Moderna si no se la hubiera tildado antes de ilegítima. La categoría que expresa en términos modernos la ilegitimidad de la nueva época es la de secularización. Blumenberg la caracteriza como una «categorización de la sinrazón histórica» (LN, 8), pues el concepto de secularización implica la afirmación de la ilegitimidad de la Edad Moderna. Blumenberg intentará rebatir esta afirmación en el marco de su destrucción del concepto mismo de secularización. En este empeño parte de un significado muy especial de dicho concepto.

Secularización no significa originariamente otra cosa que la exclusión de un clérigo de la comunidad y de las obligaciones de una orden religiosa. Posteriormente, en 1803, se designó también como secularización la expropiación de los bienes eclesiásticos. Secularización equivale aquí a retirada de posesiones de la administración y del dominio de las instituciones eclesiásticas. Actualmente, en general, se entiende por secularización la crisis de fe de la cultura moderna y la creciente y paralela eliminación de la religión y de la Iglesia de la esfera tanto privada como pública. El concepto de secularización representa en este caso la moderna «desaparición de vínculos religiosos, de planteamientos trascendentales, de expectativas de una vida en el más allá, de actos de culto y

de convenciones rituales tanto en la vida privada como en la público-cotidiana» (LN, 11). La separación entre Iglesia y Estado, la ruptura de todo vínculo entre la política y la religión, así como la emancipación del arte, de la ciencia, de la filosofía, del ámbito jurídico y del educativo, han llevado a una creciente debilitación y reducción de las ataduras religiosas y eclesiásticas en el trascurso de la Edad Moderna.

En la explanación del concepto de secularización hecha por Blumenberg hay dos aspectos llamativos: para empezar, lo que Blumenberg quiere destruir no es el concepto de secularización al que se ha hecho referencia anteriormente. La secularización, tomada en el sentido de una categorización de la sinrazón histórica, apunta a algo más que la disminución cuantitativa de rasgos religiosos y eclesiásticos. Por otra parte, él se limita a tomar nota sin el menor «pathos» de la existencia de una secularización en el sentido de pérdida de relevancia privada y pública de la religión y de la Iglesia. Blumenberg considera que el empeño de reanimar los patrones interpretativos teológicos tiene bien pocas posibilidades de éxito. Al contrario: él llega incluso a someter a una crítica muy severa a todas las interpretaciones teológicas que descubren elementos positivos en la secularización. Pero antes de entrar más a fondo en el peculiar concepto de secularización de Blumenberg como categorización de la sinrazón histórica, conviene pasar revista someramente a los intentos teológicos de revalorización de la secularización.

Entre los intentos de la teología y de la Iglesia por sobrevivir en la situación secular del mundo moderno resulta especialmente interesante el de interpretar la propia secularización como realización de aspectos esenciales del Cristianismo. Estas ideas han sido desarrolladas principalmente por teólogos protestantes. Blumenberg cita a Gogarten[3] y a Bultmann.[4]

---

[3] Cfr. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.

[4] Cfr. R. Butmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburgo, 1975.

[5] Cfr. H.-H. Schrey (ed.), *Säkularisierung*, Darmstadt, 1982.

A éstos habría que añadir los nombres de Bonhoeffer, Tillich, Metz, Lübbe y Böckenförde.[5] Éste no es lugar para reconstruir las distintas formas de positivización teológica de la secularización. Lo que ahora nos interesa es el planteamiento crítico de Blumenberg. En primer lugar, Blumenberg detecta en las interpretaciones teológicas positivas de la secularización el patrón ya conocido de todos los intentos de autoconservación de instituciones amenazadas en su existencia. La revalorización de la secularización empieza a convertirse en tarea urgente a partir del momento en que no acaba de conseguirse del todo la autodefensa y resistencia eclesiástica y teológica frente al mundo moderno. Pero esta apertura afirmativa al mundo moderno tiene el carácter de un problemático combate en retirada en el que, ciertamente, se consigue aminorar las disonancias entre el Cristianismo y el mundo moderno, pero no detener o eliminar la creciente crisis de plausibilidad de los contenidos tradicionales de fe. En segundo lugar, Blumenberg condena las positivizaciones teológicas como concesiones no sinceras a una Edad Moderna autónoma y basada en su propia racionalidad, cuyo oculto propósito no es otro que el de romper la voluntad de autoafirmación humana de nuestro tiempo motivada por el absolutismo teológico medieval. Sea cual fuere el acierto de la interpretación de Blumenberg, de lo dicho hasta aquí se desprende una cosa con toda claridad: para él parece no ser posible ni necesario ir más allá del mundo secular moderno. Esto se puede comprobar con más evidencia todavía a propósito de su destrucción del concepto de secularización como una categorización de la sinrazón histórica.

Dos son los aspectos que hay que distinguir al profundizar en este tema: la expansión del ámbito de competencia de instancias seculares, no basadas en la religión, y la pérdida de relevancia de las instituciones y de los patrones interpretativos religiosos son una cosa; la transformación o reforma de contenidos genuinamente teológicos en seculares, otra. Lo primero no es todavía una secularización en el sentido de un

hecho injusto; lo segundo, en cambio, ya es algo ilegítimo. Pues la transformación de contenidos genuinamente teológicos en seculares es un proceso de deformación, tergiversación y alienación de significados originarios. Los resultados de tales deformaciones se llaman «secularizados». Existe toda una serie de magnitudes y conceptos modernos sospechosos de ser tales secularizados. Así, por ejemplo, en la moderna teoría del conocimiento, que aspira a la certeza teórica, se ve una secularización del problema básico cristiano de la seguridad de la salvación. Aparte de esto, en el moderno «ethos» del trabajo se descubre una secularización de la santidad y de sus formas correspondientes de ascesis. El postulado de la igualdad política de todos los ciudadanos es considerada como secularización del concepto de la igualdad de todos los hombres ante Dios. Vistas deste esta perspectiva, todas las expectativas políticas de liberación son «secularizados» del paraíso bíblico o del mesianismo apocalíptico. También la idea de progreso se ve degradada a la condición de «secularizado» de la concepción de una historia de salvación providencialmente guiada. No otra cosa ocurre con el atributo de la infinitud aplicado en la Edad Moderna al universo y a la historia, que es considerado como un «secularizado» del atributo divino de la infinitud. Entre los autores que manejan el concepto de secularización en este sentido sitúa Blumenberg en especial a Carl Schmitt[6] y a Karl Löwith.[7] Para Carl Schmitt, todos los conceptos más expresivos de la ciencia política moderna son conceptos teológicos secularizados. Para Karl Löwith, por su parte, la moderna filosofía de la historia, con su inmanente expectativa final, es una secularizaión de la concepción medieval de la soteriología, de la escatología cristiana y del profetismo veterotestamentario.

[6] Cfr. C. Schmitt, *Politsche Romantik*, Berlin, 1968.

[7] Cfr. K. Lowith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 19[illegible]

Los «secularizados» son extrapolaciones de contenidos genuinamente teológicos. Por ello parece pesar sobre ellos una «culpa cultural objetiva» (LN, 32). Son culpables de deformar y pervertir contenidos auténticamente teológicos. En cuanto tales llevan la impronta de la ilegitimidad, pues las deformaciones y perversiones constituyen el compendio prototípico de lo que no debería ser. Pero a los así llamados «secularizados» sólo se les puede caracterizar como autoalienaciones ilegítimas de contenidos teológicos bajo la condición de que en el proceso de secularización se mantenga la substancia de dichos contenidos. Porque si en dicho proceso se transformara también su substancia, ya no estaríamos ante una deformación de contenidos teológicos, sino que se trataría de una sustitución y relevo de estos contenidos por otros de índole muy distinta. Pero de éstos ya no podría decirse en justicia que son deformaciones de algo. Blumenberg, de hecho, pone en tela de juicio la explicación del proceso de secularización como deformación de contenidos teológicos. Con toda insistencia contradice la interpretación del fenómeno de la secularización como «traslación de contenidos auténticamente teológicos a su autoalienación secular» (LN, 75). Blumenberg niega, por un lado, que las dimensiones y los hechos tildados en los tiempos modernos de «secularizados» lo sean realmente; por otro —y aquí se encuentra el punto central de sus investigaciones críticas—, pone al descubierto que numerosos hechos y dimensiones seculares, que se corresponden realmente con contenidos originariamente teológicos, no pueden ser tenidos como deformaciones suyas. Veamos ambas tesis por separado.

Blumenberg rechaza la concepción de Löwith de que la conciencia histórica moderna haya surgido de la secularización de la idea cristiana de la historia sagrada. Según él no puede aceptarse que la expectativa histórico-filosófica de un final y la moderna idea de progreso sean metamorfosis de la escatología neotestamentaria. La moderna filosofía de la historia afirma que la historia transcurre de acuerdo con un

plan implícito en ella y que se mueve indefectiblemente hacia una consumación final. Pero una concepción así de la historia le es totalmente extraña a la escatología neotestamentaria. En ella se afirma la irrupción en el mundo de un acontecimiento final inminente. La esperanza neotestamentaria de la próxima consumación de los tiempos no admite conceptos tales como historia, desarrollo histórico y objetivo de la historia. A partir de aquí desarrolla Blumenberg lo que llama la «intraducibilidad» (LN, 52) de la escatología neotestamentaria a un concepto de historia de la índole que sea. Con ello no niega, en absoluto, que la escatología sufriera un proceso de historización con el paso del tiempo. Porque como el acontecimiento esperado de inmediato no llegó a producirse, a la expectativa escatológica de la consumación final no le quedó más remedio que adaptarse a la persistencia del mundo: en la Edad Media se concibió el mundo y la historia como en marcha hacia una meta final. Para Blumenberg, la cuestión capital en todo esto es que tal modificación no tiene nada que ver con una metamorfosis de la escatología neotestamentaria, sino que se trata de la sustitución de una cosa por otra distinta.

Lo mismo ocurre con la escatología historizada, de la que en opinión de Blumenberg tampoco puede decirse que sea la substancia teológica de la moderna filosofía de la historia, que en sí misma no es otra cosa que la metaformosis de aquélla. La moderna filosofía de la historia no es una deformación de la soteriología, sino que todo lo más constituye su relevo y sustitución. Esto lo explica Blumenberg echando mano de la idea de progreso, tan característica de la moderna filosofía de la historia, que para él no tiene nada que ver con el Cristianismo o con la Edad Media. La moderna idea de progreso, dirá Blumenberg, no es un «secularizado» de la expectativa escatológica de una consumación futura. Más bien es la fuerza motriz y rectora de la moderna voluntad de autoafirmación, surgida por fuerza del absolutismo teológico

medieval, y del desarrollo moderno de la política, la ciencia y la técnica.

Hay que advertir, sin embargo, que todo lo que tiene de cierto la tesis de Blumenberg de que la escatología neotestamentaria no tiene nada en común con la historia, y de que la moderna filosofía de la historia no puede ser interpretada sin más como una metamorfosis de la substancia teológica de la Edad Media, lo tiene de incorrecto su afirmación de que esto es lo que dice Löwith. Éste se da perfecta cuenta de que en la escatología neotestamentaria no hay lugar para el concepto de historia. Pero de ninguna manera interpreta la moderna filosofía de la historia como pura transformación de la substancia soteriológica de la Edad Media. Con razón advierte él mismo a Blumenberg que lo que él afirma «no es ni más ni menos que el profetismo veterotestamentario y la escatología cristiana han abierto un horizonte de cuestiones y un clima intelectual —y en lo que atañe a la filosofía de la historia un horizonte de futuro y una futura consumación de los tiempos—, que han hecho posible el moderno concepto de historia y la fe no religiosa en el progreso».[8] Pero el hecho de que lo uno haya hecho posible lo otro no tiene absolutamente nada que ver con la pretendida deformación de una substancia siempre idéntica. De cualquier forma, de lo que aquí se trata no es de poner en tela de juicio las explicaciones de Blumenberg, sino de exponer su propósito. Lo que a él le importa por encima de todo es demostrar que la Edad Moderna no es una época histórica ilegítima. Lo sería si tuviera el carácter de una perversión de contenidos genuinamente teológicos. Pero no lo tiene. Al contrario: hay que saber apreciarla como lograda superación del gnosticismo y como respuesta adecuada al desafío del nominalismo de las postrimerías de la Edad Media.

En este mismo contexto hay que volver a señalar una diferencia: la postura de que los conceptos y fenómenos de la

[8] K. Löwith, recensión de Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, en *Philosophische Rundschau* 15 (1968), p. 198.

Edad Moderna sospechosos de ser «secularizados» no son metamorfosis de la substancia teológica porque justamente por su propia substancia son totalmente diferentes, es una cosa; pero que estos conceptos y fenómenos sospechosos de ser «secularizados» no son metamorfosis de la substancia teológica porque todo lo más vienen a ocupar el sitio reservado hasta entonces por los contenidos teológicos, ya es otra bien distinta. Blumenberg no acepta, ciertamente, que la idea de progreso y la moderna filosofía de la historia constituyan en conjunto una deformación de la historia sagrada; pero al mismo tiempo insiste en que la filosofía de la historia se hace cargo de la función desempeñada por una historia de la salvación que se mueve entre el acto de la creación y el juicio final. En definitiva no importa tanto si la historia sagrada y la historia del mundo son dos cosas totalmente distintas, o si la historia del mundo es o no es una transformación de la historia sagrada; lo decisivo es que, de hecho, la historia profana del mundo ha acabado ocupando el lugar que antes ocupaba la historia sagrada. Blumenberg señala repetida e insistentemente que muchos conceptos y fenómenos modernos, por su propia substancia, no tienen nada que ver con los contenidos teológicos de la Edad Media, pero que se han hecho cargo de su función y, consecuentemente, ocupan ahora su sitio. Conceptos tales como subjetividad absoluta, historia, dinero, raza, nación y otros muchos no son, ciertamente, deformaciones de conceptos teológicos, pero en la Edad Moderna han relevado en sus funciones a conceptos teológicos. Es evidente que no tienen la misma substancia que los conceptos teológicos reemplazados, pero desempeñan el mismo papel. Blumenberg, en este punto de la sustitución del pensamiento en términos de substancia por el pensamiento en términos de función, sigue la filosofía de Cassirer,[9] en la que el concepto de substancia cede su sitio al de función (cfr. W, 163-172).

[9] Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, 1990.

La Edad Media cristiana estaba marcada por una determinada visión del hombre y de la historia. Se consideraba en posesión de un saber casi evidente y prácticamente incuestionable sobre la totalidad del mundo y de la historia, sobre el origen del hombre y la determinación de su existencia. Cuando llegó el momento entre el final de la Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna en que empezaron a disminuir la credibilidad y el influjo de este saber tenido prácticamente por irrebatible, no se perdieron también, en absoluto, las preguntas a las que este saber incuestionable pretendía dar respuesta. La desaparición progresiva de la credibilidad y del influjo de las respuestas medievales «dejan en herencia [...] las correspondientes preguntas, para las que habrá que empezar a buscar nuevas respuestas» (LN, 76). La Edad Moderna se ve de este modo confrontada con preguntas procedentes de la Edad Media, que no puede soslayar olímpicamente: «La Edad Moderna tuvo que hacerse cargo de problemas que la Edad Media había planteado y [...] respondido» (LN, 59). Expresado de otra forma, la crisis de credibilidad de las grandes respuestas medievales deja un excedente de preguntas que podría describirse como un sistema de espacios vacíos que exigen ser rellenados. Dicho en palabras de D.F. Strauß: «Es imposible imaginarse vacío el lugar donde desde siempre se ha visto que había algo».[10] En este sentido, puede ocurrir que «contenidos del todo heterogéneos se hagan cargo de idénticas funciones en distintos lugares del sistema interpretativo que el hombre tiene del mundo y de sí mismo» (LN, 74). Este fenómeno de la nueva ocupación de sitios vacíos dentro del sistema lo describe Blumenberg como «sustitución de posiciones de respuestas que han quedado vacantes» (LN, 75). Así, por ejemplo, la moderna filosofía de la historia ha de ser interpretada como un intento de «dar

10 D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Bonn, 1881, p. 299.

respuesta a una pregunta medieval con los medios postmedievales disponibles» (LN, 60).

Por regla general se suele incluir conceptos y dimensiones como dinero, nación, progreso y poder en las funciones del conocimiento preestablecidas dentro del marco de la Edad Media cristiana. En el intento de rellenar este marco prefijado de espacios vacíos, estos conceptos totalmente profanos reciben una carga metafísica. Con ello se les pone en la difícil tesitura de tener que dar razón adecuada de las «grandes y muy grandes cuestiones» (LN, 59) heredadas del pasado. Pero este propósito excede con mucho sus posibilidades, de manera que acaban por no poder resistir la presión y fracasan por completo. La Edad Moderna no dispone de los medios adecuados para responder satisfactoriamente a las grandes preguntas heredadas de la Edad Media cristiana. No está en condiciones de rellenar el marco de posiciones vacías recibido de ella. Lo que antes se llamaba Dios tiene ahora el carácter de un ídolo. Las modernas sustituciones de los contenidos teológicos de la Edad Media no pasan de ser repuestos deficientes: sucedáneos. Éstos trepan asidos a nuestras desmedidas expectativas de sentido y pretenden aparecer como su adecuada satisfacción.

Müller-Armack es uno de los que con más intensidad se han dedicado, junto a otros muchos problemas, al de la formación de los sucedáneos. Él nos muestra con meridiana claridad que toda la cultura del siglo XIX «colocó ídolos en el lugar de la antigua fe perdida, es decir, sucedáneos religiosos que elevaron determinadas concepciones teóricas al nivel de lo absoluto y las convirtieron en la meta de movimientos de masas».[11] Estas «metafísicas sustitutivas»[12] han ocupado el lugar vacío de los antiguos contenidos teológicos. Su propósito es el de amortizar la hipoteca de problemas que la Edad

[11] A. Müller-Armack, *Diagnose unserer Gegenwart*, Stuttgart, 1981.

[12] *Ibid.*, p. 155.

Media cristiana ha dejado a la Edad Moderna secular. En esta tesitura «se aspira a metas mundanas con el sentimiento propio de la adhesión incondicional a una fe religiosa [...] y [...] se otorga a ámbitos existenciales nuevamente acotados la dignidad de lo absoluto».[13] Pero como con esta dignificación religiosa se está exigiendo a los valores y poderes seculares algo que no están en condiciones de realizar, al final acaba todo en una decepción. De este modo se produce un derrumbamiento de las metafísicas sustitutivas, que desemboca en un nihilismo radical. Cuando se debilitan los vínculos religiosos y el hombre experimenta en un proceso de creciente decepción la ineficacia de sus metafísicas sustitutivas, se apodera de él una sensación de vacío, de futilidad e inanidad respecto al mundo y a la vida. De modo que el camino lleva desde Dios, a través de los ídolos, a la nada. Müller-Armack, lo mismo que tantos otros pensadores de la Edad Moderna y de nuestros días, no ve otra salida a esta problemática situación que la vuelta y la revitalización de los contenidos teológicos del Cristianismo tenidos en otro tiempo por indiscutibles.

Blumenberg no hace suya esta recomendación. Bien es cierto que comparte la opinión de que los conceptos y dimensiones de los tiempos modernos no son capaces de rellenar adecuadamente el sistema de posiciones vacías dejado por la Edad Media cristiana. No sólo eso, sino que repite una y otra vez que las grandes cuestiones heredadas de la Edad Media cristiana no pueden ser eliminadas como por decreto. Este remanente problemático no se deja eliminar tan fácilmente, no se puede prescindir olímpicamente del marco preestablecido de posiciones vacías. Pero a pesar de todo Blumenberg considera inviable el camino de vuelta al Cristianismo.

Demos por sentado ahora que, efectivamente, los grandes problemas metafísicos siguen en pie, y que para darles una

---

13 *Ibid.*, p. 128.

solución es inútil recurrir tanto a los planteamientos tradicionales como a los modernos. En ese caso se plantea la inquietante cuestión de cómo podría el hombre de hoy superar esta situación histórica reconciliado consigo mismo y con el mundo. Blumenberg ofrece una propuesta original para salir de este dilema. Por de pronto empieza constatando que el Cristianismo «ha introducido nuevas posiciones en el marco de las aserciones posibles y esperadas sobre el mundo y el hombre» (LN, 74). Entre las posiciones aportadas al acervo de necesidades humanas de saber y de expectativas de sentido se encuentran, por ejemplo, la elevación del hombre a la categoría de corona y centro del mundo, la seguridad de la participación de Dios o del mundo en el destino y la felicidad del hombre, así como la revalorización del mundo como creación realizada y sostenida providencialmente. Pero todas estas posiciones introducidas por el Cristianismo en el sistema interpretativo del mundo y del hombre son determinaciones inadecuadas de la realidad. Lo que ocurre es que nos hemos acostumbrado de tal manera desde hace siglos a estas exageradas atribuciones de sentido, que con el decrecimiento del Cristianismo no nos han parecido también desproporcionadas sus pretensiones, ni menos aún las hemos desechado por completo. Como la tradicionalmente incuestionada obviedad de estas exageradas atribuciones se ha ido convirtiendo en el decurso de los siglos en una especie de cualidad propia, es lógico que las expectativas y esperanzas heredadas aparezcan también como algo natural y justificado. Pero la verdad es que fueron originariamente introducidas por el Cristianismo y no están justificadas de por sí: el Cristianismo en retroceso deja una exigencia de sentido y de saber tan desmesurada como improcedente. Blumenberg habla de la «miseria de una conciencia dilatada primero en la medida propia de los grandes interrogantes y expectativas, y luego decepcionada» (LN, 98). La desmesurada pretensión de saber y de sentido de esta conciencia resulta injustificada, por la sencilla razón de que exige algo de la realidad que, por

exagerado, no es capaz ésta de ofrecerle. Por ello mismo, lo más adecuado en el manejo de esta pretensión no es tanto el propósito de satisfacerla, como el de extirparla. Lo que importa es neutralizar y eliminar la necesidad de saber y de sentido heredada del Cristianismo. Esto sólo será posible mediante la reducción y moderación de las expectativas correspondientes. Donde se logra esto, allí mismo se reduce «el volumen de expectativas y exigencias no satisfechas y decepcionadas por culpa de su exagerada insistencia, generadas y traspasadas por una religión de cuño histórico universalista como el Cristianismo» (LN, 127 s.). Por de pronto sigue abierta la cuestión de si se conseguirá alguna vez moderar la expectativa de sentido y, consecuentemente, eliminar las posiciones adicionales introducidas por el Cristianismo en el marco de la interpretación del mundo y del hombre. Lo cierto es que la «idea de que todo podría volver a ser como si no hubiera existido nunca el Cristianismo» (LN, 128) no resulta hasta el momento demasiado convincente. Tampoco cabe esperar que de la mano del análisis lingüístico y la reflexión metodológica se consigan «destruir críticamente» en toda la línea las exageradas preguntas y expectativas y «realizar toda una serie de amputaciones en el sistema de la explicación del mundo» (LN, 76). A la larga, lo que mejor consigue la eliminación de todas estas pretensiones desmesuradas no es una «operación puramente racional» (LN, 76), sino más bien la historia misma, que está en condiciones de ir moderando hasta hacer desaparecer de manera prácticamente inapreciada y paulatina la conciencia de lo urgente e imperioso de estas preguntas.

Contra este pronóstico se pronuncian quienes creen «que estas preguntas nacen de un interés profundo y humano» (LN, 80). Blumenberg no excluye por principio esta posibilidad, pero acaba dudando de su justificación. Pues no existe un «canon fijo de grandes preguntas» (LN, 76) que se vaya transmitiendo constantemente a través de la historia del pensamiento occidental. Si esto es así, ya no hay motivos para

negarse a aceptar que en el decurso de la historia pueda hacerse obsoleto e incomprensible lo que ahora todavía nos parece irrenunciable y razonable. Pero si no es así, entonces sólo queda una única y convincente posibilidad de solventar el problema a partir de la suposición de que todo en el mundo es pasajero: reducir todo lo posible el alcance de las pretensiones y expectativas.

Puestos a resumir las exposiciones precedentes se nos presenta el siguiente panorama: Blumenberg empieza abordando el tema de la secularización como un proceso de transformación deformadora de la substancia teológica del Cristianismo y de la Edad Media. Luego cuestiona la afirmación de que los conceptos y fenómenos modernos tenidos por derivados de la secularización sean realmente deformaciones de la substancia cristiano-medieval. Él insiste en que dichos conceptos y fenómenos son algo bien distinto de contenidos teológicos. Mejor dicho: son otra cosa que contenidos teológicos y cristiano-medievales pero únicamente en cuanto a su substancia, no en lo que atañe a su función. Que tengan la misma función significa que han venido a ocupar en el sistema de posibles aserciones sobre el mundo y el hombre exactamente el mismo sitio que antes habían tenido los contenidos teológicos. Ocurre, sin embargo, que los conceptos y fenómenos modernos no pueden cumplir del todo satisfactoriamente dicha función. En realidad no están en condiciones, en absoluto, de dar una respuesta adecuada a las grandes preguntas dejadas por el Cristianismo. Pero Blumenberg no deduce a partir de aquí la necesidad de revitalizar las vinculaciones y orientaciones normativas cristianas. Al contrario: lo que él recomienda es desmontar las grandes preguntas heredadas del Cristianismo eliminando nuestras desmesuradas pretensiones y expectativas.

Esta recomendación está motivada por el reconocimiento de que el Cristianismo ha introducido en el sistema de posibles aserciones sobre el mundo y el hombre una serie de posiciones interpretativas inaceptables por no adecuarse a la

realidad. En consecuencia, las añoranzas y expectativas despertadas y satisfechas en un tiempo por el Cristianismo, que aún siguen vivas a pesar de la pérdida de relevancia de éste, también tienen el carácter de exigencias y expectativas de sentido exageradas, que necesariamente tienen que chocar contra la realidad y quedar decepcionadas por ésta. Para evitar esta decepción es aconsejable no pasarse de la raya en lo que atañe a las grandes preguntas y moderar las desmesuradas exigencias de sentido. Pero así y todo queda siempre la cuestión de si realmente podemos pasar sin grandes formulaciones portadoras de sentido, o si no será, más bien, que una tal renuncia sobrepasa los límites de lo exigible y soportable.

De todo lo dicho se puede concluir en esencia lo siguiente: en opinión de Blumenberg, la Edad Media cristiana nos ha transmitido un sentido enfático que probablemente no existe en la realidad. Además de esto, y como su consecuencia lógica, ha despertado toda una serie de añoranzas, expectativas y exigencias que no pueden ser satisfechas por la realidad y, a la luz de ésta, han de ser consideradas ilegítimas. Desde esta perspectiva el Cristianismo aparece como algo definitivamente pasado que ya no es posible reproducir sin más. La Edad Moderna, por el contrario, en cuanto época de la autoafirmación humana, lleva la impronta de la legitimidad. Pues, primero, no es una deformación de la substancia teológica de la Edad Media cristiana; segundo, a diferencia de la Edad Media ha logrado superar con éxito el gnosticismo; tercero, constituye la respuesta adecuada al desafío del absolutismo teológico nacido del nominalismo de finales de la Edad Media. La Edad Moderna, en su condición de época histórica legítima, merece nuestro asentimiento.

Así las cosas, a este asentimiento se le puede hacer una doble salvedad: la moderna autoafirmación del hombre, cuyo fundamento es la racionalidad autónoma, se realiza bajo la forma de la civilización científico-técnica. Característico de ésta es el dominio de la naturaleza para satisfacer las

necesidades humanas. La técnica sirve en ella para emancipar al hombre de la supeditación a la naturaleza todopoderosa y despiadada. En este orden de cosas, la civilización científico-técnica ha creado unas condiciones de vida gracias a las cuales la existencia humana, agobiada de preocupaciones, no sólo se vuelve más fácil y soportable, sino también más cómoda y agradable. Pero al mismo tiempo subyacen en ella un peligro y una limitación, que hacen poner un cierto reparo a su aceptación inondicional. Se trata del peligro de que los aparatos técnicos desarrollen una dinámica autónoma hostil al hombre y, como consecuencia, de que las repercusiones de la cientifización de las bases de nuestra vida adquiera unas dimensiones amenazadoras para el hombre. Paralelamente a esto, la civilización científico-técnica choca con una limitación de carácter inmanente: en ningún caso será tan poderosa como posible fuente de sentido capaz de rellenar con adecuadas y grandes respuestas el sistema de grandes preguntas que quedó vacío a raíz del derrumbamiento de la Edad Media. Examinemos más detenidamente ambos aspectos.

1) El moderno proceso de autoafirmación humana es un proceso de dominio científico-técnico de la naturaleza. Este proceso ha sido enjuiciado críticamente por muchos filósofos modernos. Pensadores tan diferentes como, por ejemplo, Adorno, Horkheimer[14] y Heidegger[15] interpretan el proceso de la civilización científico-técnica como una empresa y un intento funestos de adueñarse del mundo, que no sólo aliena al hombre de sí mismo y de aquello que quiere dominar, sino que abandona al hombre y a la naturaleza a un expolio despiadado. También Blumenberg reconoce las dificultades y repercusiones de la cientifización de los presupuestos civili-

---

[14] Cfr. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklarung*, Francfort/ Meno, 1981.

[15] Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1978.

zadores de la vida. Pero aun sin quitarles su importancia, señala la necesidad imperiosa de la ciencia y la técnica para el hombre moderno y subraya sus inigualables ventajas para nuestra vida (cfr. LN, 263 s.). Blumenberg critica a quienes relegan a tal extremo las ventajas que reporta para nuestra vida la civilización científico-técnica, que acaban por perder de vista los progresos humanos que han tenido lugar en ella. No es que niegue el carácter problemático de algunos aspectos de la cientifización de los presupuestos civilizatorios de la vida, pero no plantea la pregunta, como ha hecho Hans Jonas en época reciente, de si el poder de la técnica no resulta demasiado abrumador para el hombre y para las dimensiones de su vulnerable biosfera.[16]

2) El moderno proceso de autoafirmación humana da sentido y felicidad merced a sus logros en el campo de la ciencia y la técnica. Éstas no sólo nos deparan la posibilidad de eliminar no pocas penalidades y miserias de nuestra existencia, sino que también nos ponen en disposición de gozar en ella de ciertas satisfacciones. Pero lo que la civilización científico-técnica no puede hacer es conferir un sentido enfático. Ni está en condiciones de rellenar el espacio sistemático no ocupado de la metafísica y la teología, ni evitar que se sienta con toda imperiosidad el vacío producido. Aquí se encuentra una de las limitaciones de la civilización científico-técnica. Así las cosas, Blumenberg recomienda no tanto la nueva ocupación de estas posiciones vacías en el sistema con contenidos teológicos, cuanto su eliminación a base de reducir las desmedidas expectativas y exigencias heredadas del Cristianismo. De aquí que, a pesar de las dos salvedades señaladas, Blumenberg considera que la Edad Moderna, que se basa en su propia racionalidad y prescinde cada vez más de patrones interpretativos teológicos, merece nuestro asentimiento.

---

16 Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort/Meno, 1984.

Por más que Blumenberg adopta una postura clara en *La legitimidad de la Edad Moderna*, aún no se puede decir que ésta refleje exactamente sus ideas fundamentales. Éstas sólo aparecerán configuradas del todo en sus escritos posteriores. Hay que decir, no obstante, que en *La legitimidad de la Edad Moderna* ya aparecen repetidamente atisbos reveladores de las mismas. Mirado desde la atalaya de sus escritos posteriores, en *La legitimidad de la Edad Moderna* se empieza a acotar ya con toda claridad el camino seguido después. Con ello estamos aludiendo a dos afirmaciones básicas estrechamente relacionadas entre sí. Formulado de manera axiomática y concisa se trata, primero, de la tesis sobre la falta de fundamento, de valor y de sentido de la realidad fáctica, así como de su desconsideración y prepotencia; segundo, de la tesis sobre la necesidad de los esfuerzos y desvelos humanos para domesticar y distanciar una realidad fáctica de esas características. Este planteamiento básico bipolar se convertirá en el elemento característico por antonomasia de la obra de Blumenberg. En sus escritos posteriores lo irá perfilando bajo formas y desde perspectivas cambiantes.

EL ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD

La génesis del universo copernicano

Blumenberg presentó en 1975 un extenso estudio con el título de *La génesis del universo copernicano*. En una serie de análisis de gran alcance describe la génesis de la cosmología copernicana y su importancia en la autocomprensión de la Edad Moderna. Este estudio era producto de una dedicación de veinte años al tema de Copérnico, de la que ha quedado constancia en diversas publicaciones menores: en 1955 aparece en *Studium Generale* «El giro copernicano y la posición del hombre en el universo». En 1957 sigue también en *Studium Generale* el ensayo «Cosmos y sistema. De la génesis del universo copernicano». En 1960 continúa el tratamiento de esta temática con «Cosmología metaforizada», en *Paradigmas para una metaforología*. A continuación Blumenberg publica en 1965 el importante ensayo «Copérnico en la autocomprensión de la Edad Moderna». Igualmente en 1965 aparece el libro *El giro copernicano*. Además de esto ese mismo año publica un escrito titulado *Galileo Galilei*, que contiene una selección de textos de Galileo. A ella había precedido algo antes un ensayo con el título «El telescopio y la impotencia de la percepción», en el que vuelve a ocuparse de Copérnico —lo mismo que en el ensayo «Contemplator coeli» aparecido en 1966. Pero el pri-

mer punto culminante en cierto sentido en esta dedicación al tema copernicano lo constituye la obra monumental *La génesis del universo copernicano*, no publicada hasta 1975.[1]

En *La legitimidad de la Edad Moderna*, Blumenberg había puesto la ciencia natural moderna en el punto de mira como, sobre todo, una instancia con cuya ayuda podemos mantener a distancia y bajo control la naturaleza despiadada, indomable y prepotente. Ella hace gobernable la naturaleza que nos rodea y le ofrece a nuestra existencia amenazada de impotencia e inseguridad una cierta seguridad y, en algunos casos singulares, hasta una plena satisfacción. Por este motivo, la moderna ciencia natural forma parte de los medios de autoafirmación humana contra la naturaleza hostil y subyugadora. En *La génesis del universo copernicano*, por el contrario, Blumenberg nos presenta una explicación de la moderna ciencia natural desde un planteamiento diametralmente opuesto. En él aparece ésta no sólo como un medio para domesticar y distanciar la naturaleza despiadada, indomable y prepotente, sino además como una fuerza que, a su vez, pone al descubierto todas estas características: la moderna ciencia natural nos ha ido robando la ilusión de que a nosotros nos corresponde un lugar privilegiado y central dentro del conjunto de la realidad del universo, y de que dicha realidad se compone de un plexo de relaciones comprensible y orientado en valores, en el que se respetan nuestros intereses de supervivencia y de sentido. Sus paulatinos descubrimien-

---

[1] Cfr. a este respecto también F. Fellmann, *Scholastik und kosmologische Reform*, Münster, 1970; A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Francfort/Meno, 1980; B. Kanitscheider, *Kosmologie*, Stuttgart, 1984; A. O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen*, Francfort/Meno, 1985; H. Jonas, «Von Kopernikus zu Newton. Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes», en id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Francfort/Meno, 1992, pp.103-127; F. J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Pfullinngen, 1993.

tos pueden ser vistos como una refutación en toda la línea de estas hipótesis tradicionales.

Según esto, la ciencia natural moderna se presenta como una extraña Jano bifronte: por un lado, es un instrumento con cuya ayuda nos enseñoreamos de la naturaleza adversa y omnímoda; por otro, ella es prácticamente la única capaz de desenmascarar la naturaleza como despiadada, prepotente e indomable. La moderna ciencia natural constituye un fenómeno radicalmente ambiguo. De esta ambigüedad dan razón los dos libros *La legitimidad de la Edad Moderna* y *La génesis del universo copernicano*. Mientras que en *La legitimidad de la Edad Moderna* recae el acento principal en el control y dominio científico-técnico de la naturaleza hostil y omnímoda, el foco principal de atención en *La génesis del universo copernicano* lo constituye el desvelamiento científico-técnico de dichas características. Aquí se destaca el saber científico-técnico no como un instrumento de realización satisfactoria de la existencia, sino de humillación de la misma.

No obstante, Blumenberg plantea ya en *La legitimidad de la Edad Moderna*, sobre el trasfondo del desarrollo de la ciencia de nuestros días, la pregunta de «hasta qué punto se puede salvaguardar la felicidad humana mediante el conocimiento» (LN, 471; VA, 45). Él habla de la «duda cada vez más grande en la convergencia de conocimiento y felicidad» (LN, 472): «La verdad se ha convertido para la Edad Moderna [...] en el resultado de una renuncia que yace en la separación entre logros del conocimiento y aumento de la felicidad» (LN, 472). En nuestros días ya no se puede garantizar que de la satisfacción de la curiosidad teórica y científica nazca un sentimiento de felicidad. Al contrario: es precisamente en la época moderna cuando se constituye la «antítesis entre curiosidad y vida feliz» (LN, 474). Mientras que para Aristóteles, por ejemplo, el acrecientamiento de saber implicaba paralelamente un aumento de felicidad, el saber de la ciencia moderna se ha ido convirtiendo cada vez más en una

fuente de desazón. Parece que no sólo deja insatisfecho el anhelo humano de felicidad, sino que incluso pone en peligro y destruye la felicidad ya conseguida. La ignorancia ha acabado por convertirse en el presupuesto indispensable que posibilita la felicidad.

De modo que hay razones para dudar de que el saber pueda hacer feliz. Pues el saber moderno nos causa cada vez más desilusiones. En la medida en que descubre que nuestras ansias de encontrarle un sentido al universo y de gozar de una posición privilegiada en él son por igual irrealizables e ilusorias, lleva la impronta del desengaño. Este desengaño es interpretado en los tiempos modernos bajo fórmulas tales como «desencantamiento del mundo» y «humillación del hombre por la ciencia». De ordinario se parte de que «la serie de mortificaciones modernas del hombre a manos de la ciencia se abre [...] con Copérnico» (GKW, 710). Blumenberg recoge la descripción más conocida, la de Freud, de la pérdida de valor del hombre por obra de los descubrimientos científicos: «Dos grandes humillaciones de su ingenuo amor propio ha tenido que sufrir la humanidad en el transcurso de los tiempos por parte de la ciencia. La primera, cuando aquélla se percató de que nuestra tierra no ocupaba el centro del universo, sino que era una partícula insignificante en un sistema universal de dimensiones prácticamente inconmensurables. Para nosotros se presenta asociada con el nombre de Copérnico [...]. La segunda, cuando la investigación biológica desmontó la pretendida posición privilegiada del hombre en el mundo y demostró que procedía del reino animal y que esta naturaleza animal suya era imposible de eliminar. Esta transmutación de valor se ha completado [...] en nuestros días bajo el influjo de Ch. Darwin. Pero existe una tercera, la más dolorosa, que es la que le va a infligir la actual investigación psicológica al demostrar que su yo no es ni siquiera dueño en su propia casa, sino que depende de las parcas noticias de lo que inconscientemente ocurre en su vida aní-

mica».[2] De este modo, el desarrollo científico lleva a un aumento del hastío de saber, como si el precio del progreso científico consistiera en una pérdida de felicidad. Si esto es así, se hace ineludible la pregunta de si valen la pena la dedicación y los esfuerzos puestos en la ciencia.

Entretanto se ha hecho costumbre caracterizar como una humillación copernicana casi todo descubrimiento científico que, de cuando en cuando, pone ante los ojos del hombre su radical contingencia, irrelevancia y futilidad. Pero ¿qué es lo que hizo Copérnico para que recurramos a su nombre siempre que queremos describir la pérdida de sentido y de valor del mundo y del hombre motivada por la ciencia? ¿Es justo que utilicemos para eso el nombre de Copérnico? Blumenberg se ocupa amplia y profundamente de la pregunta de cómo se fue gestando el universo copernicano en el decurso de la historia del pensamiento occidental. Por decirlo en expresión un tanto exagerada, Blumenberg demuestra convincentemente que el universo de Copérnico no coincide con el universo copernicano. Por razones obvias, en lo que sigue no podremos abordar más que unos pocos aspectos significativos de la cantidad enorme de material que nos ofrece Blumenberg sobre el tema.

En la Grecia clásica se presenta por lo general el universo como un dios visible que se distingue por su hermosura y perfección. Los antiguos griegos son panteístas que gustan de transfigurar la realidad y parten, en este caso, de que los hombres nacen para contemplar la admirable fábrica celeste, el cosmos esférico en su más perfecto orden. Para ellos, «la contemplación del firmamento era [...] una realización ejemplar de la filosofía y, por lo tanto, del destino del hombre» (CC, 113). El hombre es «contemplator coeli» (CC; 116). Globalmente considerado, los griegos tenían una relación positiva con el universo; Blumenberg los describe como opti-

---

[2] S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, ed. de estudio vol.1, Francfort/Meno, 1989, p. 283.

mistas cósmicos. La forma cosmológica de expresión de este «optimismo cósmico» (GKW, 16) es el concepto mismo de cosmos: el cosmos como un bello conjunto armoniosamente ordenado, sugestivo y admirable. Pero los griegos no sólo inventaron el cosmos, sino también la tragedia, que, a diferencia de aquél, describe la vida y no el universo. La tragedia no es una forma de expresión optimista, sino más bien pesimista. Por eso Blumenberg, en la línea de Burckhardt y Nietzsche, caracteriza a los griegos también como pesimistas. La «antinomia entre cosmos y tragedia» (GWK, 17) se corresponde con la antítesis entre «optimismo cósmico» (GKW, 16) y «pesimismo vital» (GKW, 16). Este pesimismo vital se manifiesta, por ejemplo, en las palabras pronunciadas por Sófocles de que no haber nacido es lo más sublime. Frente a esta postura se encuentra la de Anaxágoras, del que se cuenta que a la pregunta de «por qué podría uno preferir haber nacido a no haberlo hecho» (GKW, 16) respondió: para contemplar la bóveda celeste.

Por mucho que se contradigan el pesimismo vital y el optimismo cósmico de los griegos, ambos son inseparables. Los griegos eran unos optimistas cósmicos precisamente porque eran unos pesimistas vitales: amenazados en una vida insegura por los golpes aciagos del destino todopoderoso, buscaban consuelo y refugio en la contemplación de la masiva estabilidad de la bóveda celeste. El cosmos se le presenta al hombre como un objeto que irradia felicidad y cuya contemplación le produce satisfacción. El hombre y la tierra quedan localizados en el centro del universo, de modo que aquel puede gozar de una visión panorámica del cielo estrellado. La tierra ocupa el centro topográfico del universo esférico, por más que para Aristóteles la concepción de la tierra como centro del universo es solamente «un hecho de importancia física, pero no metafísica» (KS, 69). Hasta los estoicos no adquirirá esta idea un cierto «valor significativo para la autocomprensión humana» (KS, 70). Se la dota entonces de una significación metafísica. Que la tierra y con ella el hombre se

encuentren en el centro del universo es considerado a partir de entonces como un indicio de que el hombre está también en el centro de todos los propósitos de la naturaleza, que fue creada para servir al hombre.

Las ideas estoicas del cosmos perfecto y de la posición central del hombre en él fueron adoptadas con ciertos retoques por el Cristianismo. El padre de la Iglesia Agustín de Hipona presenta el universo hecho surgir de la nada por Dios «como la creación perfecta del creador perfecto» (KS, 67). No obstante, las fórmulas patrísticas y escolásticas de admiración de la creación son menos exultantes que las estoicas. Y ello por una razón bien sencilla: en el Cristianismno, la contemplación del universo «no puede significar ya por sí misma la más completa satisfacción de la existencia humana» (KS, 67). El firmamento estrellado ya no puede ofrecer consuelo y refugio al hombre atormentado por toda clase de necesidades: «La exigencia de felicidad no puede quedar definitivamente satisfecha por el mundo, ni tampoco asentarse en él» (GKW, 39; CC, 118). Pues, cuando ocurre esto, Dios es olvidado y se hace superfluo. Lo que vale es esto: «Solamente Dios puede complacer la apetencia humana de felicidad, únicamente él puede ser objeto de la *fruitio*, del goce bienaventurado. Todo lo demás está supeditado instrumentalmente a este fin absoluto —todo lo otro significa: el cosmos como tal y en cuanto encarnación del todo» (KS, 67). Y si bien es cierto que el mundo en cuanto creación de Dios no puede ser el infierno, no lo es menos que no puede parecerse al paraíso, para que la exigencia y la nostalgia de Dios se mantengan vivas (cfr. GKW, 213). Que el universo entero con sus diversos elementos tiene como fundamento a Dios y está ordenado hacia él como su fin, se puede deducir desde la concepción cristiana de los signos marcados en el firmamento, que proclaman la grandeza divina. En este sentido, el orden visible de la creación revela al mismo tiempo la posición del hombre en el universo y su preeminencia en todo el conjunto de la crea-

ción. El hombre es la creatura situada en la cúspide de la realidad y la mejor tratada por el Creador.

En el marco de la autocomprensión de la Edad Moderna se parte de que Copérnico consumó la ruptura con la tradición: con un valeroso acto de desprendimiento y alejamiento de la Edad Media metafísica, con él se inició la era de la ciencia por cuanto retiró la tierra del centro del universo y puso en él al sol. Con ello también fue quitado topográficamente el hombre del centro del universo. A partir de entonces no tuvo más remedio que aceptar y soportar que ya no estaba en el centro de todo. Pero no sólo eso: el hombre de la Edad Moderna cree «haber aprendido mediante Copérnico algo sobre sí mismo y sobre su posición en el universo» (K, 342). Muchos están convencidos de que el hecho físico de no vivir ya en el centro del cosmos tiene al mismo tiempo un cierto carácter simbólico, a saber, ofrece un indicio de la relevancia metafísica del hombre en el mundo creado. Una opinión así es del todo comprensible sobre el trasfondo de la tradición antigua y medieval, según la cual el universo contiene señales que revelan la posición del hombre. En esta tradición se encuentra la Edad Moderna cuando equipara la pérdida del centro topográfico por parte del hombre con la pérdida de su valor preeminente. Según esto, arrojar al hombre del centro del universo significa alejarlo del centro del designio cósmico de Dios. El despido copernicano del hombre y de la tierra como centro del universo se convertirá en los tiempos modernos en señal de que el hombre ha quedado privado de «todo privilegio entre los demás seres» (KS, 64). La importancia que históricamente tiene Copérnico radica en haber destruido la ilusión de que «el hombre ocupa el centro de atención de todos los fines de la naturaleza y es el hijo predilecto y mejor dotado de la Creación» (KS, 65). Que no lo es se advierte en la pérdida de su lugar en el centro del universo.

Algo más lejos van todavía quienes interpretan la eliminación copernicana de la posición central del hombre y de la tierra como indicio de la pérdida de sentido y de Dios en el

universo en su conjunto. Con la llegada a este extremo se cierra en cierta forma el proceso caracterizado como el establecimiento del universo copernicano —un universo en el que predomina una colosal indiferencia de los astros frente a los hombres, de manera que éstos se hacen conscientes de su irrelevancia cósmica. Pero, ¿es cierto que el universo de Copérnico contiene realmente indicios e insinuaciones en esa dirección? ¿Se proclama en él esa radical pérdida de valor del mundo y del hombre que se ha hecho tan problemática desde el comienzo de la Edad Moderna hasta nuestros días?

Para empezar, Blumenberg contradice esta tesis. El paso copérnicano de una concepción cósmica geocéntrica a otra heliocéntrica no representa en su opinión ningún tipo de ruptura con la Edad Media, sino que, al revés, surge de la preocupación por la persistencia de la imagen tradicional del universo. Blumenberg aduce que «la motivación de la obra copernicana se remonta a la Edad Media, más aún, es esencialmente medieval» (K, 349). Copérnico no tuvo en ningún momento el propósito de destruir la imagen del cosmos tradicional. Al contrario, su mayor preocupación era, justamente, salvarla por todos los medios. Lo que motiva el paso de la concepción geocéntrica a la heliocéntrica es esto: «Conciliar el modelo astronómico del universo con la concepción metafísica del mismo es el verdadero impulso copernicano» (KS, 64). Por ello mismo, la orientación de éste era menos innovadora que restauradora. El punto de partida copernicano lo constituía la confusa imagen que ofrecía el universo geocéntrico según el esquema aristotélico-ptolomeico. Sólo recurriendo a construcciones adicionales era posible mantener dicho esquema; pero éstas ponían en peligro el orden perfectamente armonioso del cosmos antiguo y medieval. Sólo con el establecimiento de la imagen cósmica heliocéntrica y de las consiguientes simplificaciones matemáticas frente al sistema ptolomeico se hacían superfluas dichas construcciones auxiliares y volvía a aparecer un cosmos con un orden perfecto. De este modo, «la salvación del cosmos» (KS, 74) es el

verdadero propósito de la sustitución de la imagen cósmica geocéntrica por la heliocéntrica.

Hasta qué punto Copérnico no pretendía romper con la tradición lo pone de manifiesto su explícita aceptación de la fórmula estoico-cristiana de que «el universo ha sido creado para nosotros» (K, 366). En consonancia con ello se encuentra, además, el hecho de que él mismo caracterizara sus ideas como humanísticas: «Aquí precisamente yace uno de los escollos más serios para la interpretación de Copérnico que pretende ver en él los primeros destellos del espíritu científico-natural» (KS, 64). Copérnico no es ningún defensor acérrimo del ideal científico de la ciencia natural. En toda su obra astronómica se deja entrever un trasfondo metafísico. Lógicamente, la pregunta que inevitablemente surge entonces es la de cómo se puede compaginar la pérdida de nuestra posición central en el universo con la idea de que dicho universo fue creado por Dios para nosotros. ¿Dónde podría reconocerse la preferencia y preeminencia del hombre dentro de la creación si no es en el lugar que ocupa en el conjunto del universo? Copérnico sigue en esta cuestión la línea de los humanistas del Renacimiento. Petrarca, Manetti o Pico della Mirandola reafirman la concepción tradicional de que el universo ha sido creado por Dios para bien del hombre. El hombre constituye su centro. Pero esta posición ya no será definida topográficamente: el centro cósmico será reemplazado por un centro metafísico. Blumenberg habla de una «idealización del centro cósmico» (CC, 121). El auténtico centro del universo ya no coincide necesariamente con el cósmico, pues el centro de todo está sencillamente «allí donde se encuentra el hombre» (GKW, 565). Por más que el hombre more en el lugar más recóndito del universo, allí es donde se encuentra el verdadero centro de éste. Pues el hombre, dotado de un alma racional, ocupa en el orden jerárquico de la naturaleza un lugar por encima de todos los demás seres vivos, razón por la cual puede ser considerado en justicia como centro del universo.

En el Humanismo renacentista no tiene sentido «deducir el rango metafísico de un ser a partir de su localización en el universo cósmico» (GKW, 240). «No importa dónde pueda tener el hombre su morada cosmológico-topográfica en el universo» (GKW, 240). Lo que ennoblece al hombre existente en una posición cósmica marginal y lo convierte en el centro metafísico del universo no es solamente su categoría metafísica superior a la de los demás seres vivientes y cosas, sino también y sobre todo su capacidad de abarcar intelectualmente todo el conjunto del universo y calibrar su orden y su grandeza. Así es como la posición jerárquica en la naturaleza y la capacidad de reconocer el orden entero de las cosas le aseguran al hombre un lugar central y privilegiado independiente de su localización cósmica.

Blumenberg demuestra que este punto de vista ha influido sustancialmente en Copérnico. Sobre el trasfondo del Humanismo renacentista él puede fácilmente y sin contradicciones situar al hombre en un lugar que cosmológicamente ya no es privilegiado, pero a pesar de ello ver en él el punto último de referencia de todo el conjunto cósmico. Este planteamiento arranca ya del Humanismo renacentista por cuanto en él se estima irrelevante la posición cosmológica del hombre en el universo para dilucidar su verdadera importancia, al tiempo que se refuerza su valor singular destacando sus cualidades físicas y espirituales. Bien entendido que para Copérnico sólo hay «un único indicio de la posición del hombre en el universo y de su tratamiento preferente en el marco de la creación, a saber, la facultad de su razón para hacer frente teórico-constructivamente a los fenómenos de la naturaleza» (K, 367). El hombre dispone de tantos «métodos de investigación, de tan numerosas herramientas y dotes» (KS, 77), que está en condiciones de descifrar los «secretos de la naturaleza» (K, 349) y hacer visible la «maestría y racionalidad del artífice del universo» (K, 349). Esta capacidad lo sitúa en la cumbre de todo lo real y lo eleva a la categoría de preferido de Dios. Que el universo nos resulte del todo asequible a la

razón es una prueba de que ha sido creado para nosotros. Eso es precisamente lo que permitió a Copérnico «prescindir de la posición cósmica central del hombre, porque [...] pudo mantener y confirmar la posición también central de la razón humana» (CC, 121).

Si es cierto que la aportación copernicana consiste en último término en la salvación del cosmos antiguo y medieval, entonces se plantea la pregunta de como se explica que el derrumbamiento del cosmos medieval aparezca una y otra vez asociado al nombre de Copernico. ¿No sera que nos encontramos ante una falsa interpretacion o un equívoco? ¿O será que la obra copernicana contiene realmente elementos con los cuales Copérnico, sin pretenderlo y aun sin percatarse de ello, ha contribuido esencialmente a la conmoción y, finalmente, a la sustitución de la imagen medieval del universo? De hecho, Blumenberg acaba reconociendo que la eliminación copernicana del geocentrismo debilitó la plausibilidad de la idea del hombre como centro de las previsiones cósmicas divinas. De cualquier modo, sin embargo, la más grande conmoción de la concepción medieval no tuvo ahí su origen.

La razón de que esto sea así es porque el declarar la tierra como «estrella entre estrellas» (K, 364) no equivale por principio a su degradación. Al contrario: no hay que perder de vista que la equiparación de la tierra a todos los demás cuerpos celestes puede tener para ella el carácter de una distinción, como acentúa Blumenberg en su estudio de Galileo (cfr. GG, 22 ss.). Porque si se piensa que en la cosmología aristotélica, predominante durante siglos, el firmamento estrellado era tenido por más perfecto que la tierra, en tal caso ha de ser considerada su transformación en un «astro entre otros astros» (GG, 23) no precisamente como una degradación, sino más bien como un ensalzamiento. Pues al hacer de la tierra un astro como los demás «no se "elimina el cielo", sino que se eleva la tierra a cielo» (GG, 26). Entonces alcanza ella misma la perfección del cielo estrellado. Ésta es una constata-

ción de importancia histórica, «porque sólo bajo este presupuesto fue posible no sentir el giro copernicano [...] como la gran decepción y humillación del hombre (GG, 26). A pesar de todo, con el paso del tiempo se acabó sintiéndolo así: la elevación de la tierra a la condición de astro entre otros astros será interpretada como minusvaloración y degradación del hombre. Por este motivo no acaba de disiparse del todo la sospecha de que un desarrollo así tiene que haber germinado en la obra de Copérnico, incluso en el supuesto de que él mismo hubiera estado muy lejos de quererlo.

La clave para solucionar este pertinaz problema yace, en opinión de Blumenberg, en la peculiaridad del método propio de la ciencia natural, también establecido de manera decisiva por el propio Copérnico. Con su ayuda la tierra es elevada a astro entre otros astros, pero al mismo tiempo quedan objetivizados «los astros en cuerpos físicos» (K, 364). Con ello puede decirse que la elevación de la tierra a astro queda en cierto sentido anulada por el hecho de que, en contrapartida, los astros del firmamento son rebajados, por así decirlo, al nivel de la tierra. Pues una cosa es cierta: que la materia del firmamento es de idéntica naturaleza que la de la tierra, no más noble o elevada, sino exactamente igual de burda y ruda. No sólo esto, sino que en el transcurso de la cientifización de los astros, por obra de la cual se transforman en cuerpos físicos, el universo apreciable con la vista se convierte en una ilusión y pierde automáticamente todo su carácter significativo metafísico. Copérnico, que consiguió detener el firmamento y mover la tierra, desvela «el fenómeno que se nos ofrece en los movimientos del cielo estrellado [...] como lo impropia y no verdaderamente real» (K, 353). Él inicia un proceso en el que la construcción matemática desplaza a la evidencia de la bóveda estrellada sobre la tierra. El universo visible no es más que capa exterior y cara superficial de lo verdaderamente real, que carece de toda significatividad: «La física única del universo, que era tanto física del firmamento como de la tierra, le robó para siempre a los sig-

nos del firmamento toda capacidad significativa trascendental» (K, 364). Las alteraciones copernicanas de la imagen tradicional del cosmos pueden ser tenidas a partir de entonces como «signos del fin de los signos» (K, 366). El universo, ahora objetivado científicamente, se muestra mudo ante la pregunta sobre qué son y qué les pasa en último término al universo y al hombre: «Al hombre no le queda otra alternativa que la de dirigirse a él mismo dicha pregunta» (K, 368). Lo cierto es que el silencio del universo científicamente objetivado incita a pensar que las realidades y los fenómenos del cosmos, una vez desposeídos de la dignidad propia de lo que significa algo elevado, han perdido toda relevancia. El fin de los signos se convierte en signo del fin del carácter metafísicamente significativo del universo. Por ese camino es por donde el objetivismo copernicano introduce sin pretenderlo una explicación del cosmos en la que éste pierde poco a poco su contenido significativo y el hombre se va quedando sin sostén y sin importancia. Con palabras de Nietzsche: «El hombre parece hallarse desde Copérnico en una rampa inclinada: cada vez rueda más de prisa alejándose del centro— ¿Hacia donde? ¿Hacia la nada? ¿Hacia el punzante sentimiento de su nada?».[3]

De lo expuesto hasta aquí se deduce lo siguiente: por un lado, la obra copernicana se mueve todavía en un marco de referencia evidentemente medieval; por otro, no es menos evidente que también apunta más allá de él. Copérnico pertenece tanto a la Edad Media como a la Edad Moderna. Pero esta pertenencia misma a la Edad Moderna es, a su vez, ambivalente. En su obra se refleja la ambivalencia de la moderna ciencia natural: la aportación de ésta consiste, de una parte, en la domesticación y el distanciamiento de la naturaleza indiferente y todopoderosa; de otra, en el desvelamiento de la naturaleza como indiferente y topoderosa. En el

[3] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. crítica de estudio, vol. 5, Munich/ Berlín/Nueva York, 1980, p. 404.

primer caso triunfa el hombre sobre la naturaleza; en el segundo experimenta su futilidad en relación con la naturaleza. De forma similar arranca de los descubrimientos copernicanos una específicamente moderna «humillación, que también es a la vez una elevación del hombre» (K, 347). La humillación viene marcada por la pérdida de la posición central del hombre: con palabras de Nietzsche, el copernicanismo aniquila nuestra importancia cósmica. La elevación se concreta en el triunfo del hombre sobre la apariencia ilusoria y la amenazadora prepotencia de la naturaleza: dicho con Dilthey, el copernicanismo fundamenta la conciencia soberana de la autonomía del intelecto humano y de su poder sobre las cosas (cfr. K, 365; PM, 107). El impacto de la obra de Copérnico sobre la autoconciencia moderna es ambiguo, mejor dicho, doble, «por cuanto se hizo posible tanto la humillación de la pérdida de la posición central, como el triunfo de la razón que penetra más allá de la apariencia superficial» (GKW, 99). Con ello, el giro copernicano se ha convertido dentro del sistema de referencia de la modernidad en cómplice tanto de la naturaleza despiadada y omnímoda, como de la autoafirmación humana frente ésta.

A partir de Copérnico se fue imponiendo cada vez más la idea de que el universo visible no es la verdadera y propia realidad física. Además de eso, se ha confirmado la sospecha de que el universo visible sólo representa un aspecto muy reducido de la realidad física. Posteriormente a Copérnico se van separando progresivamente el horizonte de la visibilidad y el horizonte de la realidad. Un discípulo de Copérnico, Digges, amplía el cosmos cerrado a universo infinito.[4] Medido en parámetros verdaderamente globales, lo que hasta entonces había sido tenido por global es considerado ahora como puramente regional. Lo visible se halla rodeado por una franja realmente infinita de lo invisible, que aun con la

---

[4] Cfr. al respecto también A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, *op. cit.*

ayuda de instrumentos técnicos sólo podemos hacer visible en parte. La ciencia moderna nos ha deparado un cosmos de dimensiones tan colosales, que apenas estamos en condiciones de comprender. El cosmos que circunda con sus miles de millones de soles y galaxias ese punto que es la tierra ha dejado de ser teoría y se ha convertido en hallazgo real. Paralelo a la pérdida de la posición privilegiada y central del hombre y de la tierra corre, también, el convencimiento de que en el universo no hay ningún lugar ni ningún momento, ninguna situación ni ningún acontecimiento, que tengan preferencia sobre los demás. La concepción de la naturaleza como un orden jerárquico metafísico pierde credibilidad. De esta orgullosa construcción no ha quedado piedra sobre piedra. Todo se compone de la misma materia y está sujeto a idénticas leyes.

En un universo así no puede dejar de surgir la sospecha de la nimiedad y futilidad del hombre. Desde Pascal, pasando por Kant, Nietzsche y Jacques Monod, hasta Freud, Nicolai Hartmann y Bertrand Russell, se formula con insistencia la idea de que el universo descomunal, mudo e indiferente ha aniquilado la importancia del hombre. En el gran espectáculo del inconmensurable universo es preciso que el hombre se sienta del todo irrelevante. Blumenberg pregunta a este respecto: «¿Qué pasa en esta nueva época con la posición del hombre en el cosmos?» (GKW; 665). Su lacónica respuesta reza: «El hombre no es el destinatario del gran montaje cósmico» (GKW, 665). Su existencia transcurre «por debajo de la frontera de las relevancias cósmicas» (GKW, 665). Resignarse y avenirse a ello le resulta difícil al hombre moderno. Un desaliento paralizante y un lamento de impotencia lo precipitan en el más profundo abatimiento. Por eso no ha podido enmudecer del todo en el decurso de la era moderna la protesta por la indiferencia del universo inconmensurable frente al destino humano y la irrelevancia del destino humano para el universo inconmensurable.

Esa protesta ha cristalizado en una serie de intentos «hechos repetidas veces por el hombre para salvarse de no ser nada frente a lo inconmensurable» (CC, 117). El hombre se resiste a aceptar su humillación cósmica y al hacerlo retrocede una y otra vez a concepciones precopernicanas. Todas las configuraciones del idealismo alemán hasta llegar al neokantismo son interpretadas por Blumenberg como una arrogante reacción de defensa frente al cielo estrellado de la cosmología física: o bien se le niega toda consideración al universo físico con sus miríadas de estrellas porque se toman los objetos a nuestro alrededor como prototipos de lo real, o bien se relativiza y retrotrae el conjunto entero de lo real a una subjetividad constituyente del cosmos, que ya no se encuentra dentro del todo, sino más bien frente a él. Incluso en las ocasiones en que el idealismo alemán, por ejemplo en Schelling, se abre al cosmos físico, sigue considerándose insoportable «no ver al hombre en el centro de una realidad concéntricamente orientada hacia él» (GKW, 98). Schelling se esfuerza por rebatir este punto de vista demostrando que el hombre es la meta del desarrollo cósmico y que, en tal sentido, todo ha sido hecho en consideración del hombre. El camino seguido por este desarrollo de la naturaleza ha ido de lo extenso a lo limitado, de lo más frecuente a lo más raro. Lo que la inmensidad del cosmos pone a la vista sobre este trasfondo interpretativo no es tanto la inanidad del hombre, cuanto, al revés, su singularidad (cfr. GKW, 95).

Puede que entre los idealistas alemanes y Nietzsche haya discrepancias insalvables, pero lo cierto es que también éste pertenece al grupo de filósofos que no pueden soportar las humillaciones y desencantos del saber moderno. Él reconoce, ciertamente, que cuanto más aumenta nuestro saber, más irracional se convierte el cosmos y menos importante el hombre. Pero así y todo no es capaz de «aceptar con resignación las cosas tal como se presentan» (GKW, 129), por muy deplorables y absurdas que sean. En lugar de ello elabora una filosofía del eterno retorno y de la voluntad de poder para supe-

rar la pérdida de sentido y de valor por parte del hombre y del mundo, a la vez que como pobre sucedáneo del gran sentido perdido (cfr. GKW, 128).

Todas estas medidas contra la humillación cósmica y el vaciamiento significativo del cosmos han ido perdiendo entretanto mucho de su eficacia y credibilidad. En nuestros días hemos llegado a darnos cuenta de que con ellas no se puede ganar nada. De hecho, los reparos que pesan sobre ellas son tantos, que a la larga había que contar con su desmoronamiento. En el mundo cientifizado apenas si tienen algo de poder sobre el hombre. El saber científico nos obliga cada vez más a soportar sin apoyos ideológicos implícitos lo que no nos resulta nada fácil de soportar: que carecemos de toda importancia para un universo en sí mismo mudo e indiferente. «En las estrellas se puede percibir la falta de compasión frente al hombre, y se siente con disgusto la indiferencia del cosmos» (CC, 123). ¿Cuántas decepciones le va a deparar todavía la ciencia al hombre?

La verdad resulta dolorosa y humillante para la conciencia del valor propio del hombre. Blumenberg no deja incluso de formular la suposición de que, aunque llegáramos a saberlo todo, no podríamos evadir la amarga pregunta de si eso es cuanto cabía esperar (cfr. GKW, 51). Blumenberg no es ni teólogo ni metafísico. Para él no cabe la menor duda de que la era de la ciencia marca el fin provisional de la teología y la metafísica. Las orientaciones teológicas y metafísicas de antaño ya no despiertan ninguna resonancia en nosotros, contempladores desilusionados del cosmos inconmensurable, mudo y despiadado. Vivimos en un planeta diminuto de un sistema solar perteneciente a una galaxia de 100.000 años luz de diámetro con miles de millones de estrellas, que a pesar de sus dimensiones sólo es una más entre los cientos de miles de millones de galaxias en el universo. En la época moderna se pasa de la suposición a la sospecha de que todo —incluido lo realizado en milenios de cultura intelectual— está condenado a desvanecerse sin dejar rastro, y de que sólo

quedará como mucho un campo mágnético en continua expansión. El universo, tal y como se presenta actualmente a los ojos y a la percepción del hombre, parece estar lleno de desiertos, «mundos cicatrizados de cráteres o asfixiantes cavernas ardientes sin vestigios de vida» (GKW, 787). Aludiendo a las palabras de Kant de que «el conjunto todo de tantos [...] mundos [...] estaría ahí para nada si en ellos no hubiera hombres; es decir, toda la creación sería sin el hombre un puro desierto, algo vano y sin finalidad»,[5] Blumenberg afirma lo siguiente: «El hombre no ha conseguido [...] demostrar que el universo no es un desierto justamente porque él existe, lo contempla y puede hablar sobre él» (GKW, 784). Naturalmente, el firmamento estrellado seguirá impresionándonos también en el futuro, pero «tenemos la impresión de que eso ya no tiene mayor trascendencia» (CC, 124). El hombre, que sólo ocupa una posición cósmica marginal y todo lo más sobrevivirá un corto periodo de tiempo en el cosmos temporalmente inconmensurable, ha surgido de procesos mecánicos no intencionados, es el resultado de la alternancia de erráticas y casuales mutaciones, y tiene que pechar con la dura realidad de la lucha por la existencia. La vida consciente, que depende del grado de organización de un sistema nervioso, es el producto de una evolución dentro de la cual era de lo más improbable que llegara a aparecer en absoluto.

Así es como el saber científico destruye nuestra importancia, nuestra singularidad y nuestra posición privilegiada. Al mismo tiempo nos impele a no dar a nada más importancia que a nosotros mismos. Cuanto más evidente se haga que al universo mudo e inconmensurable le trae sin cuidado el hombre, tanto mayores serán la preocupación y el interés del hombre por él mismo. Decepcionado por el «desierto cósmico» que le es hostil (GKW, 793), el hombre desvía su mirada del universo y la vuelve a poner en la madre tierra para

---

5 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburgo, 1974, p. 140.

poder hacer frente en ella a un entorno sentido como hostil y oprimente. Al hacerlo así va desarrollándose paulatinamente la conciencia de que, ciertamente, la tierra no está en condiciones de devolverle al hombre la seguridad que otrora le ofreciera el cosmos antiguo-medieval, pero que, a pesar de todo, ella constituye una excepción en medio del deprimente desierto cósmico y una suerte para el hombre, por más que no haya sido creada para él. Es algo afortunado para el hombre por tratarse al parecer del único lugar dentro del gigantesco universo donde es posible la vida humana en general y la autoafirmación de la razón humana en particular. La tierra recupera con ello de la ciencia la posición especial que la convirtió antaño en un astro más entre todos los otros. La tierra es eso, ciertamente, pero probablemente también el único astro que hace posible y favorece la vida consciente. La cosmología física y la austronáutica «nos han deparado solapadamente una sorpresa copernicana. La tierra ha resultado ser una excepción cósmica» (GKW, 787). Como tal tiene el carácter de un oasis, pues solamente en ella puede el hombre realizar la tarea de determinar, configurar y asegurar su existencia: «El oasis cósmico en el que vive el hombre, esta maravillosa excepción, este singular planeta azul en medio del decepcionante desierto galáctico, ya no es sólo un astro más, sino el único que probablemente merece tal nombre» (GKW, 794).

En *La legitimidad de la Edad Moderna* se nos presenta la ciencia natural moderna sobre todo como un instrumento de la autoafirmación humana frente a la despiadada e indiferente naturaleza. En *La génesis del universo copernicano*, por el contrario, esta misma ciencia aparece primero que nada como un medio de desvelamiento de dicha naturaleza despiadada e indiferente. Paradójicamente, de ese modo ayuda a recuperar su preeminencia al planeta Tierra, al que en un principio había desposeído de su posición central en el cosmos, convirtiéndolo en el único lugar en que puede desarrollarse vida consciente y, con ello, la autoafirmación humana. En *La legiti-*

midad de la Edad Moderna se explica la aparición en los tiempos modernos de la autoafirmación humana como un fenómeno provocado por el absolutismo teológico de finales de la Edad Media. En *La génesis del universo copernicano* se sustituye al Dios nada fiable de la Edad Media por la naturaleza despiadada e indiferente hecha accesible por la ciencia. La autoafirmación humana ya no se enfrenta en este caso con la arbitrariedad de un Dios absoluto, sino más bien con la frialdad respecto al hombre de una naturaleza también absoluta. Aquí se presenta la ciencia como cómplice de esta naturaleza absoluta por razón de que pone de manifiesto que lo es, pero también como cómplice de la autoafirmación humana por cuanto, al mismo tiempo, domestica y mantiene a distancia la naturaleza desvelada por ella como absoluta. En la Edad Moderna, la ciencia es originariamente a la vez conocimiento decepcionante y conquista orgullosa de la naturaleza.

Trabajo sobre el mito

En 1979 apareció otra obra monumental de Blumenberg: *Trabajo sobre el mito*. También esta obra había ido precedida de una serie de estudios, por ejemplo, «Idea de la realidad y potencial de realidad en el mito», de 1971. La investigación *Trabajo sobre el mito* continúa en la línea tanto de *La legitimidad de la Edad Moderna* como con *La génesis del universo copernicano*. Pero en ella se introducen notables modificaciones, ampliaciones y generalizaciones. *La génesis del universo copernicano* había mostrado cómo fueron imponiéndose cada vez más tres ideas: en primer lugar, la idea de la inconmensurabilidad del cosmos, que ponía de manifiesto la irrelevancia del hombre desde una perspectiva global; en segundo lugar, la del mutismo del cosmos, que ya no transmite ningún mensaje ni proclama la magnificencia de su creador; finalmente,

la de la indiferencia y falta de consideración del cosmos frente a la precaria situación del hombre. El cosmos, convertido por la ciencia en una mezcla de hidrógeno y helio, no muestra más que desiertos celestes, no un firmamento que refleja la obra de manos divinas. De este modo, un cosmos de hidrógeno y helio, inconmensurable, mudo e indiferente, aviva la sospecha de ser irracional y de no tener ni fundamento, ni propósito, ni valor. Pues en esas condiciones apenas resulta concebible e imaginable que un cosmos así pudiera estar mantenido por la solicitud divina y gobernado por una providencia igualmente divina. El universo mismo se convierte en la cosa más infundada que se pueda imaginar, por donde su falta de un fundamento último es expresión de su absoluta contingencia.

Estas ideas del final de *La génesis del universo copernicano* constituyen al mismo tiempo el principio de *Trabajo sobre el mito.* Aquí se convierte en punto de partida lo que allí era punto final. Pues en adelante se dará por obvio que, en realidad, el universo no tiene ni fundamento ni propósito y se comporta de manera despiadada, indiferente y sin miramientos frente a los intereses de supervivencia y de sentido de los hombres. Blumenberg habla en relación a un universo de esta índole del «absolutismo de la realidad» (AM, 9). A pesar de que esta idea sólo resulta comprensible desde la modernidad, subyace a todos los sistemas interpretativos occidentales como algo de lo que todos ellos tratan de deshacerse y eliminar.

La idea del «absolutismo de la realidad» evoca la del «absolutismo teológico» de *La legitimidad de la Edad Moderna.* De hecho, se puede constatar con razón que el «absolutismo de la realidad» ocupa en *Trabajo sobre el mito* el lugar del «absolutismo teológico» tal como se presenta en *La legitimidad de la Edad Moderna.* Esta sustitución resulta de dos operaciones distintas: de una neutralización a nivel del objeto, y de una generalización espacio-temporal. La neutralización objetiva consiste en la equiparación de la prepotencia despiadada del Dios arbitrario típico de la concepcion medieval con la

prepotencia despiadada de la realidad en absoluto. Esta neutralización objetiva corre paralela con una generalización espacio-temporal: la prepotencia despiadada de la relidad ya no es solamente un reto específico de la Edad Media, del que la Edad Moderna constituye la respuesta, sino que se trata de un reto cuyas respuestas lo son también, más o menos implícitamente, todos los sistemas interpretativos de las distintas épocas y sociedades. El absolutismo de la realidad es un problema al que ha de hacer frente continuamente toda la humanidad en general, y al que hacen referencia todos los relatos míticos, doctrinas religiosas, rituales cúlticos, sistemas metafísicos y, en parte, también las construcciones científicas. Todos ellos pueden ser explicados como intentos de romper el absolutismo de la realidad. Según esto, la autoafirmación humana ya no es simplemente un afán de la Edad Moderna nacido como reacción al absolutismo teológico de la Edad Media, sino más bien un empeño de todas las épocas históricas motivado por el absolutismo de la realidad. Blumenberg, en su intento de explicar los sistemas interpretativos occidentales a partir de esta pretensión, introduce también un cambio en el concepto de la autoafirmación humana. Mientras que en *La legitimidad de la Edad Moderna* aparece principalmente como un imperativo de someter la realidad fría y nada de fiar, en *Trabajo sobre el mito* es presentada como la tarea ineludible de manetener a distancia dicha realidad. La historia del pensamiento occidental es la historia de los múltiples esfuerzos del hombre por ponerse a salvo del absolutismo de la realidad.

Al contrario de Adorno/Horkheimer[6] y Heidegger,[7] que, no obstante las divergencias existentes entre ellos, coinciden en explicar la historia del pensamiento como una transición progresiva del mito al logos explicada en el sentido de una historia del enseñoreamiento del universo —de la razón ins-

[6] Cfr. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*

[7] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, vols. 1 y 2, Pfullingen, 1961

trumental y de la supremacía olvidada del Ser por parte del ente—, Blumenberg describe la historia del pensamiento occidental como historia de los esfuerzos por hacer frente con éxito al universo. A los ojos de Adorno/Horkheimer y Heidegger, la historia del pensamiento occidental se mueve bajo el impulso de una voluntad imperiosa de mandar sobre el universo. Desde la perspectiva de Blumenberg, en cambio, lo que la empuja es una voluntad imperiosa de distanciarse de él. Según Adorno y Horkheimer, conjuntamente con Heidegger, en todas las interpretaciones y explicaciones occidentales del cosmos subyace el propósito de hacerse con el poder incluso sobre el ser que nos es extraño, nos supera en poder y no está a nuestra disposición. Blumenberg, por el contrario, sitúa en la base de todas las interpretaciones y explicaciones del cosmos un empeño radical en mantenerse a distancia del ser que nos es extraño, nos supera en poder y no está a nuestra disposición. Esta confrontación pone de manifiesto con toda claridad el auténtico pensamiento fundamental de Blumenberg, que irá precisando cada vez más en sus escritos posteriores: por un lado, el absolutismo de la realidad, la terrorífica prepotencia del universo y la incomprensibilidad del cosmos mudo e insondable; por otro, las distintas medidas para domesticar y distanciarse de esta poderosa y muda realidad.

Aunque no de forma explícita, Blumenberg sigue en esto el planteamiento de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer. Este define al hombre como «animal symbolicum»:[8] el hombre es un ser viviente que produce mundos simbólicos; esto es, mundos simbólicos son las dimensiones de la realidad en las que el hombre vive primariamente. Entre estos mundos simbólicos cabe señalar «lenguaje, mito, religión, arte, ciencia, historia».[9] Los resultados de la actividad simbólica del hombre son «creaciones míticas, ritos religiosos

---

[8] E. Cassirer, *Versuch über den Menschen*, Francfort/Meno, 1990.

[9] *Ibid.*, p. 110.

y principios dogmáticos, obras de arte, teorías científicas».[10] Todo ello configura conjuntamente la esfera del mundo humano, en el que no nos tenemos que ocupar de la realidad en sí, sino sólo de nosotros mismos, por así decirlo. Pues el «universo simbólico»[11] no es otra cosa que una «red simbólica»[12] tejida por el propio hombre. Las distintas formas simbólicas —lenguaje, mito, arte, religión y ciencia— cumplen una función básica común. La aspiración que las rige es la creación de un mundo sólito, disponible y ordenado. Un mundo así se encuentra de espaldas a la realidad física independiente del hombre. Por ello puede decirse que la actividad simbólica del hombre tiene como meta hacer desaparecer la realidad física tras un plano inaccesible, para de ese modo liberarse de la presión de su prepotencia: «La realidad física parece retroceder en la misma medida en que gana terreno la actividad simbólica del hombre. En lugar de vérselas con las cosas, el hombre tiene que vérselas constantemente, por así decirlo, consigo mismo [...]. Ya no vive en un universo puramente físico, sino en uno simbólico».[13] A Cassirer no se le escapa la ambivalencia de la moderna ciencia natural, que, por un lado, constituye una forma simbólica y, con ello, un medio humano para dominar la realidad sujetándola a un orden, mientras que, por otro, es un instrumento para desvelar la propia realidad física como tal. De modo semejante a Blumenberg, Cassirer subraya que no existe ninguna alternativa fiable a la moderna cosmología, que ha quebrantado hasta sus mismas raíces la metafísica clásica y la religión tradicional. La moderna cosmología sitúa al hombre «en un espacio infinito, en el que él representa un diminuto punto solitario. Se halla rodeado por un universo mudo, por un

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 50.

12 *Ibid.*, p. 49.

13 *Ibid.*, p. 50.

cosmos que reacciona con el silencio a sus sentimientos religiosos y a sus exigencias morales más elementales».[14]

Para romper este silencio y domeñar la prepotencia de la realidad, los hombres —según Cassirer y Blumenberg— inventaron el mito ya en los inicios de la historia occidental. Es indudable que el hombre se ha movido y se mueve aquende el absolutismo de la realidad, pero si hay que pensar en un comienzo, éste sólo puede ser visto como confrontación del hombre indefenso con el absolutismo de la realidad. Nos encontramos ante un fenómeno pluriforme. Uno de sus aspectos, el principal, es que «el hombre no tiene en sus manos ni de lejos el control sobre las condiciones de su existencia» (AM, 9). Con la prepotencia absoluta de la realidad se corresponde una impotencia no menos absoluta del hombre. Pero ésta significa algo más que la pura perplejidad del hombre de no haberse hecho a sí mismo. El hombre no tiene poder ni sobre su tiempo de vida ni sobre las condiciones de su existencia. Justo ya al principio se le presenta la realidad como algo prepotente, amenazador y despiadado, pues el hombre es originariamente un ser desnudo, necesitado e indefenso. En su escrito de habilitación, *La distancia ontológica,* ya había señalado Blumenberg: «Lo característico de la realidad es: lo prepotente» (OD, 38).

Pero el concepto del absolutismo de la realidad va todavía más allá de la idea de la prepotencia del universo: la realidad que originariamente se le presenta al hombre posee especificaciones tales como anonimia, extrañeza, desconfianza, desazón y monstruosidad. La contrapartida del lado del hombre es un inmenso sentimiento de desazón y espanto frente al universo. En el principio de la experiencia del cosmos no hay asombro y admiración de éste, sino espanto y miedo. Blumenberg, siguiendo a Kierkegaard y a Heidegger, define el miedo como «intencionalidad de la conciencia sin objeto. Por él se convierte todo el horizonte en totalidad de las direc-

---

[14] *Ibid.*, p. 33.

ciones de las cuales puede venir algo» (AM, 10). Expresado de otra forma: el miedo suscita una amenaza procedente de un horizonte indeterminadamente abierto. El objeto de la amenaza no es ni comprensible ni objetivable; lo único cierto es que es de una amenazadora monstruosidad. Una cualidad así de angustiosa es la que, en opinión de Blumenberg, posee el absolutismo de la realidad, en cuanto que el universo es genuinamente para nosotros algo desordenado, amorfo, anónimo, sin regla y con una prepotencia recalcitrante. Esto despierta un miedo por obra del cual el hombre se siente motivado a configurar y estructurar su campo de experiencia desordenado e indeterminado y, con ello, a trazar un horizonte orientador de sentido que se sitúe a modo de telón delante del absolutismo de la realidad y, de ese modo, lo aleje lo más posible. El miedo paralizador deja paso al trato directo con el universo, que se carga entonces de configurar determinaciones significativas. Una de las invenciones humanas más antiguas contra la inquietante realidad y su opresión generadora de miedo es el mito. Esta tesis ya la defiende Blumenberg en su escrito de habilitación *La distancia ontológica*, en el capítulo «Mito y logos» (OD, 38). La virtualidad del mito arranca del miedo existencial y por la supervivencia del hombre, insuficientemente protegido y desde el punto de vista orgánico deficientemente dotado por la naturaleza. Su «función es la de desvigorizar aquello que provoca miedo» (WW, 50).

El mito es «desmontaje del absolutismo de la realidad» (AM, 9). Es la «desvigorización por impulso autónomo incesante de lo que todavía se halla detrás del mito como lo en sí mismo amítico, por amorfo, sin rostro y mudo: lo inquietante, lo desconocido —realidad como absolutismo» (AM, 349). Los mitos hacen desaparecer la anonimia de lo amorfo, la prepotencia de lo indomable y la falta de sentido de lo extraño. Cuentan historias que dan nombres a la realidad, con lo cual se disipan en cierto sentido su indeterminación, su prepotencia y su casualidad. En los relatos míticos ocurre una «suposición de conocido para lo desconocido, de explicacio-

nes para lo inexplicable, de nombres para lo innombrable» (AM, 11). El mito es «la elaboración transformadora del horror de lo desconocido y prepotente» (AM, 424). El universo se hace en el mito «más amable en un sentido en principio más fisionómico que ético. Se adapta a la necesidad propia el hombre que escucha el mito de poderse sentir en el universo como en su casa» (AM, 127). Incluso aquellos mitos que hablan de un universo cruel, demoniaco y antidivino provocan un alejamiento y una liberación del absolutismo de la realidad. Pues también ellos describen lo hostil y demoníaco del universo con conceptos antropomórficos y, con ello, proyectan en la realidad absoluta cualidades que nos resultan familiares, imágenes de nosotros mismos.

Que la función originaria de los mitos consiste en desterrar el miedo del hombre ante la realidad amorfa y prepotente, a la vez que en convertir lo terrorífico en soportable, ya había sido constatado más de una vez antes de Blumenberg. Así, por ejemplo, Bergson sitúa en el origen mismo de la explicación del cosmos «los temores del hombre arrojado a la tierra»,[15] que puede superar con la ayuda de su «impulso fabulador».[16] El hombre inventa imágenes e ideas capaces de «mantener a raya» la realidad oprimente y todopoderosa.[17] Sin ellas, el hombre se vería a sí mismo «como un simple punto en la infinitud del universo».[18] «Se sentiría perdido».[19] También según Spengler se ve el hombre confrontado al principio de todo con un «caos de impresiones primigenias»[20] y con «potencias extrañas»[21]: impera una «angustia

15 H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Olten, 1980, p. 206.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 150.

18 *Ibid.*, p. 175.

19 *Ibid.*

20 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, 1988, p. 109.

21 *Ibid.*, p. 10

cósmica».[22] Pero uno de los impulsos básicos del hombre es el de tener bajo control lo amenazador, peligroso, indomable e inquietante, así como de transformar la angustia cósmica en confianza cósmica. Esto ya sucede allí donde «se le pone nombre»[23] a lo extraño y hostil. La acción mítica de otorgar un nombre «calma la angustia cósmica por cuanto doma lo misterioso, lo convierte en realidad manejable». El mito pone a raya el absolutismo de la realidad.[24]

Gracias al mito pueden los hombres escapar al sentimiento de impotencia que les produce estar en manos de una naturaleza prepotente y despiadada y verse arrojados a un cosmos mudo e indiferente. El mito hace una «aportación de distancia» (AM, 15). Mantiene a distancia y bajo llave el absolutismo de la realidad. La religión lleva a cabo esta función del mito de una manera un tanto cambiada, en cuanto que sustituye lo otro extraño y prepotente «por el otro» (AM, 29) y, de ese modo, hace accesible y familiar el poder omnímodo de la realidad anónima. El otro —Dios— se deja llamar por su nombre. Conocer su nombre es necesario para poder granjearse su favor. Pero Dios no sólo nos comunica su nombre. Además de eso le hace accesible al hombre la creación en la medida en que le deja saber los nombres de sus creaturas. Religión y mito elaboran los espantos de un universo desconocido y los convierten en historias. Estas historias «no responden a preguntas, sino que las hacen inpreguntables» (AM, 142). «El mito no necesita responder a ninguna clase de preguntas: él inventa antes de que la pregunta se haga ineludible y para que no se haga ineludible» (AM, 219). Al hacerlo así no llega a penetrar hasta el límite más extremo. Su función consiste en «eliminar la inquietud y la insatisfacción» (AM, 204). «Las historias no necesitan llegar hasta lo último. De ellas sólo se exige esto: que no se acaben» (AM, 143).

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 109.

Historias, mitos y religiones no responden a ninguna pregunta, «pero hacen como si no quedara nada que preguntar» (AM, 319). Aparte de esto, no precisan de ninguna comprobación. Se las considera infundadas, por así decirlo, porque forman parte del acervo de lo incuestionablemente obvio (cfr. WW, 39). La fascinación de este acervo mítico consiste en que no queda fijado de una vez por todas y permanece difuso: «La tradición mitológica parece tender por naturaleza a la variación y a mantener la riqueza inagotable de su caudal primigenio manifestada a través de aquella» (WW, 21). Que, por otro lado, no se queda sólo en eso lo pone de relieve la historia en la que, por así decirlo, la flexible formación mítica queda sustituida por una inflexible tradición dogmática. Cuando el mito no consigue hacer que «se rompan, como las olas contra el muro de sus imágenes e historias, las preguntas» (AM, 287) pretenciosas que se van acumulando poco a poco, entonces se desarrolla una actitud dogmática que condena las preguntas que apuntan demasiado alto como producto del orgullo desmesurado o desviación herética de la recta doctrina. El mito se convierte en un dogma que busca cómo «poner cortapisas al prurito cuestionador de los que gustan de traspasar las fronteras» (AM, 286). Aquí se convierte lo no pertinente en impertinente.

Ocurre, sin embargo, que la filosofía, a pesar de todos los obstáculos, «ha traído al mundo el inquirir incesante y proclama regirse por la razón, pues no se amilana ni ante las preguntas que puedan venir todavía, ni ante las consecuencias de las posibles respuestas» (AM, 286). En cuanto inquirir incesante, la filosofía ha vulnerado de propósito las reglas de juego del mito y ha sobrepasado los límites prohibidos del dogma. A pesar de ello, cuando se presenta bajo la forma de una metafísica, no conoce tampoco la perplejidad de no poder dar una respuesta a su insaciable preguntar. Puede que la filosofía, en cuanto metafísica, se quede sin historias, pero nunca sin respuestas. Pues, como muestra la tradición filosófica, no se ha dejado plantear nunca preguntas para las

que no tuviera ya de antemano las correspondientes respuestas.

En este sentido, Blumenberg contradice la tesis habitual de que el mito es una forma primitiva ya superada del espíritu humano, que ha sido reemplazada por las formas más precisas de la filosofía y de la ciencia. El niega que en la transición del mito al logos se haya producido la ruptura radical que pretende descubrir la Ilustración. Los ilustrados creen haber «acabado con los mitos y los dogmas, con los sistemas conceptuales y las autoridades, subsumiéndolos bajo el concepto global de prejuicios (AM, 54). Del mito y del logos hacen anticonceptos radicales. Desde el punto de vista de los ilustrados, el mito es un enmascaramiento antropomórfico y obra de la vanidad antropocéntrica. El logos, por el contrario, ocupa el lugar de la crítica y de la razón.

Blumenberg no está dispuesto a aceptar esta concepción. Ni el mito es irracional, ni la razón es la superación del mito. Pues el propio pensamiento mítico se halla al servicio de la ilustración, por cuanto domeña la violencia de la naturaleza anónima y le saca un sentido a su impenetrabilidad amorfa. Por ello mismo, «la antítesis entre mito y razón es una invención tardía y desafortunada» (AM, 56). También es superficial, «porque se niega a reconocer el carácter racional de la función del mito de cara a la superación de la arcaica heterogeneidad del universo, no importa lo caducos que a posteriori puedan parecer los medios de los que se sirve» (AM, 56). Razón y mito, ilustración y religión, son ciertamente divergentes desde el punto de vista teórico, pero convergen sustancialmente desde el punto de vista práctico: todos ellos hacen frente a la amenazadora anarquía de la realidad anónima. Generan estructuras de orden con el propósito tácito de mantener a distancia el absolutismo de la realidad prepotente. Estas estructuras ordenadoras se apoyan en los mitos sobre historias y relatos, en la ciencia sobre diferenciaciones y modelos conceptuales.

De cualquier modo, han surgido dudas sobre si la ilustración, la razón y la ciencia están, en absoluto, en condiciones de rellenar el lugar en el sistema que antes ocupaban los mitos y ahora ha quedado vacante por la crítica de estos. Cierto es que el mundo ilustrado es un mundo desmitificado. Pero si bien en él está asegurada la supervivencia del hombre, parece que no puede satisfacer la necesidad de sentido y de amparo que éste siente. Por eso se produce la rebelión del Romanticismo contra la Ilustración.

Los románticos, con un gesto casi altanero, proclaman en contra de la Ilustración que «no todo lo que no ha pasado por el control de la razón es un engaño» (AM, 69). La remitificación del mundo adquiere la urgencia y la militancia propias de una tarea que debía haberse hecho ya. Pero mientras unos ilustrados reniegan absolutamente de la ciencia moderna, hay otros que suspiran por una reconciliación entre ciencia y poesía, ilustración y mito, razón y religión. Lo que se plantea entonces es la exigencia de una nueva mitología capaz de recuperar la unidad y la armonía perdidas, así como el desaparecido sentido del cosmos desmitificado. Pero ocurre que los mitos añorados no llegan, y entonces no acaba de conseguirse la remitificación romántica del mundo. Este estado de cosas será repetidamente descrito a partir del romanticismo como lejanía de Dios, eclipse del sentido y noche de los dioses. Por otro lado, esta época es considerada también como el eón del Dios venidero, tanto da si éste se llama Dionisos, Cristo o lo que sea. Ocurre, sin embargo, que entretanto se nos ha robado incluso esta expectativa, de manera que sólo queda como alternativa la posibilidad de «poner en lugar de los nombres antiguos nuevos títulos abstractos y superabstractos: el yo, el universo, la historia, lo inconsciente, el ser» (AM, 39). Todos ellos son míticos en el sentido de que «sofocan las ganas de exigir o de inventar otros más» (AM, 319). Pero en esta época actual de la ciencia moderna les falta la suficiente fuerza vinculante, y por eso van cayendo cada vez más en una crisis de plausibilidad.

Ilustración y ciencia se hallan en la línea de tradición del mito en la medida en que, de modo similar a él, constituyen un instrumento al servicio de la supervivencia humana. No de igual manera, pero sí por igual, tratan de aportar las prestaciones necesaraias para la supervivencia humana. En el mito y en la ciencia se lleva a cabo una humanización del universo. Esto puede significar dos cosas: antropomorfización y humanización. En la tradición mítica tiene lugar una antropomorfización en el sentido de una transmisión de cualidades humanas a la realidad opaca; en la civilización científico-técnica, una humanización en el sentido de una manejabilidad técnica de la realidad de por sí no manejable. En la época moderna, en lugar de la antigua apropiación mítico-antropomórfica del universo ha tenido lugar una conquista científico-técnica del mismo. Eliminación de la angustia existencial y alejamiento de la prepotente realidad anónima son las fuerzas impulsoras tanto allí como aquí. La ciencia repite lo que el mito ya sugería: «la total y definitiva apertura al conocimiento» (AM, 45). Mito y ciencia sustituyen el caos —en el que no se puede confiar en nada y, por ello, hay que contar con y estar preparado para toda posible eventualidad— por un orden calculable, comprensible y fiable. Así y todo, la ciencia no puede desempeñar más que en parte la función del mito. Por mucho que coincida con el mito en lo que atañe al distanciamiento de la realidad, todavía se abre entre ella y el mito un abismo insalvable. Pues aunque la ciencia ha tomado del mito la función de distanciamiento, continúa siendo incapaz de suplir su mutismo. El universo hecho accesible por la ciencia se mantiene mudo. Más aún: en opinión de los filósofos es la ciencia, justamente, la que hace accesible el universo como mudo. Dicho con palabras de Blumenberg: un universo lleno de nombres y dioses es «algo notablemente distinto [...] de cuando una radiogalaxia o un objeto cuasiestelar cualquiera proclaman su inaccesibilidad mediante letras y números» (AM, 53). Moverse en un universo repleto de corpúsculos y ondas es cosa bien distin-

ta de encontrarse protegido por un orden cósmico familiar y acogedor. Lo que escapa a la ciencia y puede ofrecer el mito es llamado por Blumenberg, siguiendo a Dilthey y Rothacker, «relevancia» (AM, 77).

Rothacker ha formulado un «principio de la relevancia», según el cual sólo puede penetrar en mi mundo «lo que a mí me afecta, en lo que me va algo, esto es, me significa algo».[25] Lo relevante es lo que nos resulta valioso y tiene para nosotros un contenido digno de ser apreciado. Pero la dimensión valorativa del mundo objetivo y reificado de las ciencias exactas tiende hacia cero. Al contrario del universo cargado de sentido del pensamiento mítico, el universo científico no genera ya nada de relevancia. Blumenberg, en la línea de Heidegger, hace corresponder los términos confianza y relevancia del universo con los conceptos de angustia e inanidad (cfr. WW, 35). «El nexo entre relevancia y confianza se corresponde con el de inanidad y angustia» (AM, 125). El mundo del mito, que se caracteriza por ser algo conocido y dotado de valor, despeja el miedo ante los poderes anónimos de la realidad prepotente, ayuna en absoluto de sentido. La relevancia significativa, en cuanto cualidad del universo, es «la forma en la que el trasfondo de la nada es mantenido a distancia por ser considerado como el de aquello que produce miedo» (AM, 125). La ciencia, que por un lado continúa la acción mítica de alejamiento del absolutismo de la realidad, vuelve, por otro, a reactivar este mismo absolutismo al robar al universo toda su relevancia demostrando la igual carencia de valor de todo instante, de todo lugar y de todo acontecimiento natural. La naturaleza desconsiderada, muda e insondable, ya no tiene el carácter de un conjunto significativo que el hombre, necesitado de relevancia y ansioso de sentido, podría tomar como referencia: «Ya no puede tener lugar el mito» (AM, 682).

---

25 E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, Munich, 1934, p. 98 s.

Blumenberg contradice así a todos aquellos que actualmente siguen aferrados a la posibilidad del mito. Entre los más destacados defensores de la mitología en nuestros días se encuentran, por ejemplo, Hübner y Kolakowski. Hübner afirma formalmente que el mito constituye una interpretación de la realidad de igual categoría que la ciencia. Su postura es que «el mito [...] dispone de una ontología y una racionalidad de igual valor que las científicas».[26] La interpretación científica del universo es una más entre otras muchas. Blumenberg no puede aceptar un planteamiento así ya por el mismo hecho de que nos priva de la posibilidad de entender algo de la historia del pensamiento occidental. Pero aparte de esto, resulta obsoleto presentar como alternativa al universo inconmensurable de la cosmología física el cosmos cerrado del pensamiento mítico. El reconocimiento de la cosmología científica y del modelo cósmico físico viene impuesto por el simple hecho de que los otros planteamientos posibles ya no resultan nada convincentes. Por eso «no se puede ya ni siquiera jugar con la idea de que pudieran aparecer dioses [...] en el horizonte del concepto moderno de la realidad. Quien habla de ello, Hölderlin, por ejemplo, o Heidegger cuando interpreta a éste, ha de esperar consecuente e inevitablemente que se produzca no sólo un acontecimiento de esta índole en el contexto de nuestra realidad, sino también una transformación radical de la estructura misma de esta realidad» (WW, 41). Pero la posibilidad de un cambio así en nuestra época carece de todo fundamento. Por ello se impone sacar las debidas consecuencias y acabar con el uso de metáforas procedentes de otro entendimiento de la realidad.

A diferencia de Hübner, Kolakowski se mueve en cierto modo algo más cercano a Blumenberg. Pues igual que este ve la función del mito en su distanciamiento de la casualidad, frialdad, no fiabilidad e indiferencia del universo: «El mito [...] tiene la fuerza suficiente para eliminar la indiferencia del

---

[26] K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985, p. 280

universo»[27] y «superar [...] la extrañeza de las cosas».[28] Nosotros nos encontramos en condiciones de «controlar el universo indiferente [...] con la ayuda del entendimiento mítico».[29] El «trabajo generador de mitos»[30] crea «distancia»[31] respecto al «fenómeno de la indiferencia del universo»[32] y, con ello, posibilita la «superación de la pura facticidad del mismo».[33] El mito es la «negación de la casualidad del cosmos».[34] Kolakowski parte de que los hombres, por un lado, tienen necesidades y preguntas que hacen referencia a una realidad significativa no científica, y, por otro, disponen de una «energía creadora de mitos»[35] por medio de la cual pueden configurarse ellos mismos una realidad significativa de esa naturaleza. Según esto, toda realidad organizada míticamente es «una realidad de las necesidades que la producen».[36]

Siguiendo en esta línea se plantea la cuestión de si es posible una conciencia que tenga presente esa genealogía del mito y, al propio tiempo, sea capaz de tomar parte en él. Aquí yace una diferencia esencial entre Kolakowski y Blumenberg. Mientras que Kolakowski afirma tal posibilidad, Blumenberg la niega. Éste señala que los participantes en experiencias míticas se mueven indiscutiblemente en el

---

27 L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munich/Zurich, 1976, p. 104.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 98.

30 *Ibid.*, p. 147.

31 *Ibid.*, p. 145.

32 *Ibid.*, p. 89.

33 *Ibid.*, p. 147.

34 *Ibid.*, p. 164.

35 *Ibid.*, p. 166.

36 *Ibid.*, p. 15.

nivel de sus historias llenas de sentido y propósito. Pero que si, primero, los mitos son elevados a la esfera de la imaginación y objetivados allí en fenómenos históricos, cuya finalidad ha de ser descubierta; si, segundo, se descubre que los mitos son productos significativos procedentes de una fuerza humana creadora de los mismos; y si, tercero, se pone de manifiesto que el distanciamiento y la domesticación de la realidad prepotente, anónima y sin sentido son funciones de los mitos, entonces éstos pierden de inmediato su eficacia cósmica y su potencialidad histórica. Su credibilidad se difumina, sus fuerzas vinculantes se agotan, y ello porque decir que el mito tiene su origen en necesidades humanas y que aleja del absolutismo de la realidad significa, en sentido estricto, que se está convencido del absolutismo de la realidad y se reconoce el mito todo lo más como una ficción aprovechable para la vida, que pierde su poder de motivación y de convencimiento en la misma medida en que es reconocido como tal.

A pesar de ello sigue existiendo la necesidad de una configuración significativa del universo. Dicha necesidad no es fruto únicamente de la insaciable añoranza del hombre de ser indispensable al universo y de convertirse en su dueño y señor. Al contrario: procede, en primer lugar, del acuciante imperativo de desterrar lo monstruoso de la realidad y contrarrestar el pánico que ésta produce, de modo que sea posible arreglárselas satisfactoriamente en el mundo y conformarse con el hecho irremediable que es cada uno para sí mismo. Pero, ¿cómo puede satisfacerse esta necesidad de sentido si se desvanece la orientación mitológica, teológica y cosmológica?

Blumenberg se muestra en esta cuestión extraordinariamente reservado. Casi podría decirse que se guarda para sí la respuesta. Pues de sus explicaciones sólo pueden deducirse indicaciones muy cautelosas. Al «trabajo del mito» (AM, 295) en el sentido de distanciamiento del absolutismo de la realidad sigue el «trabajo sobre el mito» (AM, 295). Primero se

desarrolla como recepción literaria del mito, que, como éste mismo, contribuye a la disipación del miedo ante la realidad prepotente y anónima. La variante moderna del trabajo sobre el mito, que, de manera similar a éste, domeña la realidad todopoderosa, pero a diferencia del mito la reconoce como tal, es la autoafirmación humana mediante la ciencia y la técnica. La moderna autoafirmación humana, que prescinde de toda orientación mitológica y teológica, distancia y domestica el absolutismo de la realidad sin desmentirlo o desacreditarlo como tal. El moderno trabajo sobre el mito tiene como modelo ideal a Prometeo, que representa la autoafirmación humana.

Al mismo tiempo, sin embargo, en el fondo de *Trabajo sobre el mito* queda sin responder una pregunta capital. Una vez derruidas las condiciones de plausibilidad de las que extraía su fuerza la credibilidad de los patrones interpretativos míticos y teológicos, y después que ya no es posible negar el absolutismo de la realidad, se plantea la pregunta sobre los horizontes significativos dentro de los cuales —igual que en los mitos— no se acaban nunca las historias que, primero, crean presupuestos de confianza, segundo, se caracterizan por su indiscutibilidad, significatividad, cohesión y comprensibilidad y, tercero, representan la contrapartida cargada de sentido y de valor al absolutismo de la realidad, pero sin necesidad de negarlo. También bajo las condiciones del absolutismo de la realidad se hacen imprescindibles tales horizontes significativos para desterrar la angustia cósmica del hombre y hacer posible una existencia humana satisfactoria. Pero, ¿hasta qué punto resulta plausible un horizonte significativo cargado de interpretaciones incuestionables y familiares en el marco de la infinitud significativamente indiferente del cosmos mudo e inconmensurable? Blumenberg deja planteado este problema en *Trabajo sobre el mito* a un nivel que no ofrece todavía ninguna perspectiva de solución. Hasta *Tiempo vital y tiempo cósmico* no empieza a perfilarse un primer intento de solución. Pero antes de esta obra aún se

continúa, amplía y profundiza en *La legibilidad del cosmos* el trabajo sobre el mito.

La legibilidad del cosmos

Blumenberg, en su escrito *La legibilidad del cosmos*, publicado ya a principios de 1981, priva de todo sentido a la realidad tradicionalmente inserta en estructuras orientadoras de sentido. Sus investigaciones subrayan, dentro del planteamiento al que hemos estado aludiendo hasta ahora, que no está nada claro el supuesto de un sentido superior del cosmos: los procesos de la realidad son en su conjunto significativamente indiferentes y se desarrollan en condiciones que nos reportan a los hombres enormes fracasos y penalidades. Todo intento de dar sentido saliéndose de la inmanencia del cosmos puede tener un alto grado de irrefutabilidad lógica y de dignidad en su aportación especulativa, pero también ha perdido en nuestros días toda su credibilidad y plausibilidad. Es innegable que aún quedan muchas personas que, por la fuerza de la costumbre y ante el peligro de una pérdida total de sentido, se aferran a patrones interpretativos avalados tradicional e institucionalmente; siguen apreciándolos, pero la verdad es que cada vez se fían menos de ellos. Nuestra época marca el fin provisional de los modelos interpretativos de grandes pretensiones, cuya desaparición se ha convertido entretanto en el signo característico de aquélla. Naturalmente, este fenómeno tenía que dejar por necesidad su impronta en el hombre. Justo «en este milenio a punto ya de expirar» (LW, 11) se ha producido un «desasosiego en la cultura» (LW, 9), que se caracteriza principalmente por una enorme y amarga «decepción» (LW, 9). Las desmesuradas exigencias de sentido planteadas frente al cosmos son rechazadas por éste. El deseo de que éste deje de mostrarse mudo,

desconsiderado e incompresensible no se ha cumplido: «Las relaciones del hombre con el cosmos ya no pueden disfrutar de la confianza de antes [...] en la funcionalidad universal (con o sin antropocentrismo)» (LW, 9 s.). Ante estos desengaños pierden todo su sentido determinados problemas tradicionales; pierden su relevancia y se vuelven anacrónicos. Las famosas preguntas de Kant «¿Qué podemos saber?», «¿Qué podemos esperar?» designan, en opinión de Blumenberg, ese tipo de formulaciones anticuadas de problemas que siguen a la búsqueda de un contexto significativo global. Pero como hoy en día ya no es posible encontrar algo así, las preguntas tradicionales acaban haciéndose ellas mismas cuestionables. Actualmente están condenadas de antemano a generar un sentimiento de insatisfacción y de pérdida, es decir, hay que contar ya a priori con el desengaño. ¿Cómo podrá, entonces, el hombre salir de esa tesitura? ¿Cuánto desengaño puede soportar?

Que en el decurso de la historia del pensamiento occidental hayamos perdido la carga exagerada de sentido parece herir nuestra exigencia del mismo, pero entoces se plantea la pregunta de si una tal exigencia está justificada y si nuestra necesidad de sentido es realmente congénita. Por otro lado, aunque eso no fuera así, privación y renuncia son fenómenos innegables que hay que afrontar. Lo que aquí hace falta es «trazar deducciones desde lo perdido a lo exigido y, por lo menos a modo de bosquejo, describir la privación» (LW, 11). La cuestión que hay que resolver es ésta: «¿Cuál era el universo que se creía poder tener?» (LW, 10). En realidad la pregunta ya aparece formulada sobre el trasfondo de la decepción ante el hecho de que ese universo ha dejado de existir —si es que existió alguna vez. En esa misma línea hay que reformular las dos «grandes preguntas últimas» (LW, 9) de Kant: «¿Qué podemos saber?» y «¿Qué podemos esperar?» La decepción que nos produce justamente lo que se había presentado como saber fundado y esperanza justificada requiere plantear la doble pregunta «¿Qué es lo que quería-

mos saber?» (LW, 9) y «¿Qué es lo que podíamos esperar?» (LW, 9). Estas preguntas aparecen marcadas por la triste desilusión de no poder saber ni esperar nunca más lo que otrora podíamos saber y esperar. Hacernos conscientes de lo antiguamente digno de ser sabido y esperado no consigue, ciertamente, eliminar del todo la expectativa de sentido decepcionada, pero contribuye a entenderla. Puesto que no nos queda más remedio que aceptar el hecho de que no podemos esperar ya del saber una satisfacción plena de nuestras grandes exigencias de sentido, «sepamos cuanto menos por qué queríamos saber aquello que ahora nos depara una decepción» (SZ, 77).

Blumenberg explica la gran pérdida de sentido a partir de las condiciones históricas en las que surge. Una y otra vez expone las distintas formas de satisfacción y de aniquilamiento de las grandes exigencias de sentido, así como las protestas contra su no satisfacción y los sentimientos provocados por su pérdida. Tampoco en *La legibilidad del cosmos* niega el carácter acuciante de las orientaciones significativas de antaño. Pero a pesar de que ya no las considera como posibles guías para nuestra existencia, no por eso las deja de lado totalmente. Así, por ejemplo, la metáfora de un universo legible se convierte en idea paradigmática del ansia de orientación significativa y de posesión de sentido. Esta metáfora se encuentra estrechamente ligada con la del libro del universo, según la cual éste se asemeja a un libro legible. Siguiendo en la línea de *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg caracteriza esta metáfora en *La legibilidad del cosmos* como una forma de expresión con pretensiones de totalidad. Como ya se expuso en el primer capítulo, la función esencial de una metáfora consiste en hacernos presente la totalidad de la vida, de la historia, de la naturaleza o del universo. Puede que en la época de la ciencia y de la técnica se sienta una especial predilección por formas de pensamiento en las que cabría sustituir todas las metáforas por conceptos; pero este propósito fracasa por su propia limitación cuando

se encuentra frente a metáforas que representan la totalidad de lo real y abren horizontes de totalidad. Aquí consigue la metáfora lo que para el concepto supone un fracaso: aprehender el conjunto todo de la realidad. Éste se desvela únicamente en imágenes lingüísticas, que en el pasado lo presentaban generalmente como un cosmos dotado de valor y ordenado.

En *La legibilidad del cosmos*, Blumenberg se ocupa, pues, en primera línea de la metáfora del cosmos como libro legible. Para empezar se remonta hasta sus orígenes y, a partir de ahí, va exponiendo su desarrollo al hilo de las diversas significaciones que ha tenido hasta el presente. Lo que él pretende no es constatar meramente que y cómo la metáfora del libro del cosmos ha sido utilizada en el decurso de la historia. Su propósito, apoyado en la tesis de que las metáforas transportan el sentido del universo, es, más bien, trazar la historia de las expectativas humanas de sentido a la luz de la historia de la metáfora del cosmos como libro. Precisamente en esto se distingue el planteamiento de Blumenberg del adoptado, por ejemplo, por el romanista Ernst Robert Curtius. Este, a diferencia de Blumenberg, ofrece en su ensayo de 1942 «Escritura y metafórica del libro en la literatura universal» (*Deutsche Vierteljahresschrift*, 20, p.359 ss.) en primera línea una visión lexicográfica de conjunto del uso de la metáfora del libro, pero sin entrar en el tema de su función.

Representar la totalidad de la realidad eliminada del concepto discursivo es solamente una de las facetas de la función de la metáfora, como ya se precisó en *Paradigmas para una metaforología*. Además de ésta hay otra que no cabe olvidar, por más que en *Paradigmas para una metaforología* aún no se la mencionaba. Esta segunda faceta no puede hacerse patente más que cuando se toma conciencia de la inutilidad de las grandes expectativas de sentido, y la realidad se revela como un fenómeno irrazonable, mudo y despiadado. A la luz de estas conclusiones, la metáfora del cosmos como libro aparece en su condición de medio a través del cual los hombres

han sabido mantener a distancia el absolutismo de la realidad en la historia occidental. En este sentido, dicha metáfora cumple una función de alivio frente al absolutismo insoportable de la realidad. Que las metáforas pueden desempeñar una función así ya lo había subrayado Blumenberg en un trabajo de 1971: en la relación metafórica con el universo, la existencia humana domina «la realidad que le es genuinamente mortal introduciendo un representante de la misma; de ese modo aparta la mirada de lo inquietante y la pone sobre lo que le es familiar» (W, 116). Moverse al amparo de la metáfora del cosmos como libro significa haber triunfado por distanciamiento sobre lo amenazador y prepotente de la realidad anónima e irrazonable. En este sentido, también *La legibilidad del cosmos* sigue la idea capital de Blumenberg de que, por una parte, está el absolutismo de la realidad, del que, por otra, los hombres intentan escapar mediante las diversas formas posibles de alejamiento y superación. De este modo, la realidad caótica, anónima, prepotente e irrazonable constituye en este libro el horizonte y trasfondo sobre el que destacan las distintas representaciones del cosmos como libro legible y texto descifrable. Visto en su conjunto, la transformación de la realidad muda y anónima haciéndola legible equivale a su transformación en algo fiable, relevante y significativo.

De cualquier modo, la experiencia del cosmos como libro legible no transcurre de manera homogénea en la historia de occidente. Entre los griegos clásicos, por ejemplo, no existe ningún fundamento para la metáfora del libro de la naturaleza. La concepción de la naturaleza como libro legible es irreconciliable con su pensamiento. Así, «el cosmos platónico de las ideas es algo totalmente distinto de un libro, la relación concebida tanto con él como con el mundo de las apariencias no tiene nada en común con la actitud y la acción características de la lectura. Más bien habría que trazar aquí una equiparación entre el fenómeno de la captación de todas las relaciones objetivas y la toma de imágenes» (LW, 22). Los antiguos griegos no tomaban conciencia de la naturaleza

mediante la lectura, sino mediante la contemplación visual. No necesitaban leer en la naturaleza como en un libro, porque la naturaleza se les presentaba directamente en la visión del firmamento. El mundo era en la época clásica un cosmos visible digno de ser contemplado, pero no un texto legible digno de ser leído. De ahí que toda interpretación del cosmos clásico sirviéndose de la metáfora del libro sería «un malentendido hermenéutico» (LW, 38). Su traslación al cosmos clásico no tiene sentido; sería como una deformación retrospectiva del mismo.

Fundamentalmente hay que constatar que el libro no llegó a gozar entre los clásicos griegos de un especial aprecio, como ocurriría más tarde en el Humanismo, en el que era tratado con la misma estima que un amigo fiel con el que se podía dialogar con toda confianza.[37] Una frase como la de Piccolomini tampoco sería imaginable en el marco de la filosofía griega: «Nunca te enseñará la experiencia tantas cosas como puedes aprender con la lectura».[38] Bien diferente es la postura del Sócrates platónico, que incluso cuestiona el valor del libro como un bien cultural. Para él tiene más valor hablar que escribir, pues los libros sólo pueden transmitir un saber muerto que escapa a toda posibilidad de diálogo: «Podrías creer que hablan como si entendieran algo, pero si les preguntas interesado sobre lo dicho no hacen más que responder siempre la misma cosa».[39]

Como quiera, pues, que la metáfora del cosmos como libro solamente puede establecerse allí donde el libro ocupa un lugar preferente en la conciencia de una cultura, es inútil buscarla en la Grecia clásica. En ella faltaba todavía un prerrequisito esencial para su aparición: «Ganar experiencia del mundo al modo como se puede hacer por medio de un libro

---

37 Cfr. A. Buck, «Das gelehrte Buch im Humanismus», en: id., *Studien zu Humanismus und Renaissance*, Wolfenbüttel, 1991, p. 120 ss.

38 *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* I-III, Viena, 1909-1918, I, p. 99.

39 Platón, *Fedro*, 275 d.

o de una carta requiere no solamente una alfabetización, una pre-fijación de los deseos de cara a la consecución de sentido por medio de la escritura y del libro, sino también la idea cultural del libro mismo como algo más que un puro instrumento de acceso a otra cosa» (LW, 11). Expresado un tanto hiperbólicamente, esta última condición no se cumplirá hasta la llegada del Cristianismo. Con él se introduce el «singular colectivo del libro sagrado» (LW, 23), que constituye «el presupuesto lingüístico para todo lo posterior, para el libro como metáfora de una totalidad, tanto si es la de la naturaleza como la de la historia» (LW, 23). Un hallazgo de la historia de las ideas es que «para el desarrollo de la metafórica del libro fue decisiva la singularidad específica del mismo, de modo que su aplicación a la singularidad de la naturaleza sólo podía tener dicho origen» (LW, 35).

A pesar de todo, sin embargo, un libro sagrado —la Biblia, justamente— ha estado impidiendo de múltiples maneras la utilización metafísica del libro en relación con el universo. Para empezar, el «libro de los libros» fue declarado y reverenciado como el único libro, pues contiene la revelación de la verdad salvífica. Con ello surgió un «absolutismo del libro» (LW, 34) que, en definitiva, no hacía otra cosa que superar y sustituir el absolutismo de la realidad. Según esto, lo que vale la pena saber y lo que le pasa al hombre y al universo sólo se puede encontrar en este libro sagrado. Que también en la naturaleza pueda haber algo que leer y que, además, valga la pena ser leído, queda excluido por el absolutismo de la Sagrada Escritura. En segundo lugar, si ya estaba todo anotado en los escritos del cielo, no había motivo para suponer que la naturaleza era un libro legible. Tercero, la preocupación de cada individuo por su salvación y la conciencia escatológica del próximo fin del mundo no dejaban espacio para una interpretación metafórica de la naturaleza. Ambas cosas ponían la naturaleza en todo su conjunto fuera del cono luminoso de la atención humana. De manera pertinaz e insistente, el «libro de la vida» (LW, 26) llevado por el

cielo proclama que estar escrito en él es el paso decisivo para la salvación; que conseguir tal cosa es la meta de todos los esfuerzos por la salvación: «Quien no está en él es como si no hubiera existido [...], solamente quien está registrado vive o ha vivido» (LW, 23).

De lo expuesto hasta ahora se desprende lo siguiente: si bien es cierto que la fijación del libro sagrado de la Biblia posibilitó en absoluto la aparición de la metáfora del cosmos como libro, no lo es menos que la declaración de tal libro como único supuso un impedimento para la utilización de dicha metáfora. De cualquier modo, con el paso del tiempo consiguió consolidarse como metáfora cósmica. ¿Cómo fue posible esto? Blumenberg recurre una vez más al gnosticismo para explicar la aparición de una determinada cosmología. En el agnosticismo se introduce una rigurosa distinción entre un mundo terrenal de las tinieblas y uno luminoso del más allá. El primero es obra de un Dios creador maligno; por eso le pertenece la maldad como una cualidad propia. El mundo opuesto de la luz, por el contrario, lleva la impronta del bien; su Dios no tiene nada que ver con la creación del mundo terrenal. Según la doctrina gnóstica, su actuación en el reino de las tinieblas se limita a rescatar al hombre caído en ellas y a llevarlo a su reino de la luz. Pero una interpretación así le resulta inaceptable al Cristianismo. Su «rechazo del gnosticismo» (LW, 34) lo concretó declarando inaceptable la separación gnóstica entre un Dios creador y un Dios salvador, pues creación y salvación son obra de un mismo Dios. Pero si el mundo terrenal se debe al mismo Dios que también nos libera de él, entonces ya no es posible creer por más tiempo la minusvaloración gnóstica del mundo. De este modo, la defensa contra el gnosticismo corrió pareja con una «apreciación de la naturaleza» (LW, 34), a la que ya no se puede inculpar de mutismo y maldad. El Dios que en un momento singular dentro de la revelación histórica se dio a conocer como Cristo, se revela también, por lo tanto, en todas las obras de la naturaleza. «Esto no lleva todavía a la

consideración de la naturaleza como libro» (LW, 34), pero favorece esta perspectiva.

Según la doctrina cristiana y la filosofía medieval inspirada en el Cristianismo, el cosmos no surgió mediante la contemplación, sino mediante el pensamiento y la palabra. Por eso se narraba, por ejemplo, que Dios habló diciendo hágase la luz, y se hizo la luz. A diferencia del clásico demiurgo platónico, que forma el cosmos visible a partir de la protomateria sin pronunciar una sola palabra, el Dios cristiano utiliza muchas palabras en la creación del mundo. Hablando hace que surja el mundo de la nada, y hablando juzga como bueno lo que ha sido creado de esa forma. Pero lo que nace por obra del pensar y del hablar puede ser leído y, en consecuencia, es susceptible de ser incorporado a la metafórica del libro. Siguiendo en esta línea se consideró que todo el mundo fenoménico era un «libro escrito por la mano de Dios» (LW, 52), y que las distintas configuraciones eran «como palabras o signos en este libro, que no habían sido inventados arbitrariamente por el hombre, sino que habían sido fijados por el propio Dios para proclamar la sabiduría divina invisible» (LW, 52). La naturaleza configurada plásticamente como un libro adquirió la cualidad de un «todo creado de una vez» (LW, 18), pues es esencial del libro captar como unidad lo separado y distante. El cosmos es en cuanto libro un conjunto armónico legible que presenta un «doble aspecto: el del contenido y el de las referencias a su autor. La utilización medieval de la metáfora está al servicio de la referencia al autor, a su grandeza y a su inasequibilidad, así como al hecho de que él mismo [...], con su propia mano, ha escrito este libro» (LW, 60). El cosmos hecho legible estaba considerado como un libro en el que se notaba la mano de Dios. Por ello mismo, el hombre podía colegir la sabiduría de su creador «deletreando» las manifestaciones externas de la naturaleza.

Ocurre, sin embargo, que en la Edad Media cristiana existía tendencialmente un reparo contra la metáfora del libro

del cosmos. Por utilizar una formulación placativa: que la naturaleza es un libro no se leerá en la propia naturaleza, sino de nuevo en otros libros.[40] En este sentido, con el establecimiento en la Edad Media de la metáfora del cosmos como libro, no quedaba solventado de ningún modo el conflicto entre experiencia de los libros y experiencia de la realidad, que efectivamente se produjo más tarde.

Con el surgimiento de la ciencia natural moderna, la experiencia del mundo entra en rivalidad con la experiencia del libro. Se produce una hostilidad entre los libros y la realidad. En la base de esta hostilidad se encuentra el contraste entre los libros de las autoridades tradicionales, por ejemplo, Aristóteles, y los experimentos de la ciencia natural moderna: «El énfasis del experimento apunta contra el refugio de las bibliotecas, insiste en la frescura de la experiencia ganada a través del telescopio y el microscopio, del termómetro y el barómetro» (LW, 18). Se establece una competencia entre la experiencia cósmica a través del papel y el conocimiento cósmico mediante el experimento; el libro y la naturaleza se colocan, por así decirlo, espalda contra espalda. Al principio parecía como si fuera a triunfar la naturaleza sobre el libro. Pero sucede que, también desde un principio, la naturaleza que ha de ser investigada científicamente incorpora en ella el aspecto de la legibilidad y, de ese modo, se abre ella misma a la utilización de la metáfora del cosmos como libro. Considerado desde el punto de vista de la continuidad, parece que la ciencia moderna ofrece espacio suficiente para la posibilidad de seguir con la utilización de dicha metáfora. Sin embargo, lo que bien puede interpretarse como adopción, también puede entenderse al mismo tiempo como cambio brusco. Pues el convencimiento de que la naturaleza es un libro legible ya no se gana por los libros, sino mediante la experiencia de la naturaleza misma. Lo que ocurre es que el

---

40 Cfr. también A. Buck, *Das gelehrte Buch im Humanismus*, *op. cit.*, p. 120 ss.

redescubierto libro de la naturaleza resulta muy difícil de leer: «Solamente unos pocos están capacitados para leer en el libro abierto de la naturaleza y entender su lenguaje» (LW, 77). No todas las letras de este libro se presentan abiertamente, pues la naturaleza sigue pareciéndose a un texto oculto, a uno que todavía hay que descifrar. Precisamente porque no se nos ofrece del todo descubierto sólo puede ser descifrado por un especialista. La resistencia que el texto de la naturaleza opone a ser examinado es extrema, pues no en vano se halla escrito en lenguaje matemático. En este sentido, y en línea con Galileo, Blumenberg hace notar que el gran libro del universo está escrito «en el lenguaje de las matemáticas» (LW, 74), y que sus signos son «triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo conocimiento es humanamente imposible entender una sola palabra. Sin este conocimiento no se hace más que andar errando en un laberinto oscuro» (LW, 74).

Desde este punto de vista, resulta notable que el libro científicamente deletreable de la naturaleza no fuera puesto ya en un principio en contradicción con la fe en Dios. Desde Galileo se puso el mayor empeño en armonizar el libro de la revelación recibido de la tradición con el libro científico de la naturaleza. Así, por ejemplo, Galileo opina que el libro de la naturaleza escrito con caracteres matemáticos sigue teniendo todavía el carácter de una proclamación de la sabiduría de Dios; según Bacon, da testimonio del poder divino: «Galileo había partido todavía de que la codificación matemática del texto de la naturaleza era el lenguaje en el que Dios quería reservar a los expertos el conocimiento de su verdad sobre la naturaleza» (LW, 402). Si la escolástica había aportado la prueba de la compatibilidad entre teología y filosofía, Sagrada Escritura y metafísica aristotélica, la Edad Moderna se contentó en sus comienzos con la constatación de la compatibilidad entre teología y ciencia, revelación sobrenatural y telescopia experimental.

Pero si bien es cierto que, al principio de la era moderna, la ciencia reserva un lugar a la metáfora del libro cósmico en la trama de sus hipótesis y fórmulas, no lo es menos que, por otro lado, impide la ocupación de ese lugar por dicha metáfora, pues aún existe otro modo de ver el mismo asunto: el impedimento de la legibilidad del universo por el predominio de las hipótesis y fórmulas científicas. La concepción científico-técnica de la naturaleza ha supuesto el paulatino arrinconamiento del autor divino del libro cósmico. Pues la cientifización de la naturaleza ha ido desmitificando de tal manera el universo, que al final se ha perdido todo interés en la pregunta sobre su creador. Paralelo a este desarrollo se generaliza un estado de ánimo en el que la confianza y el bienestar cósmicos de antes se transforman en inquietud y pavor cósmicos. El miedo irrumpe entre los hombres: si hasta hacía bien poco se había tenido el universo matemáticamente comprensible por un libro que proclamaba el poder de su creador, ahora ese mismo universo es sentido como algo frío y absurdo, como un desierto despiadado. El libro cósmico escrito en un lenguaje matemático se convierte ahora prácticamente en un libro que no dice nada. El universo se ha quedado mudo; en adelante, e incluso después de ser descifrados, sus mensajes no hablan y no pueden ser tomados ya como expresión paradigmática del bienestar cósmico del hombre.

Contra esta desmitificación y este enmudecimiento científicos de la naturaleza elevaron su protesta sobre todo los románticos. Acusaban a la ciencia natural moderna de poseer y ejercer un poder destructivo sobre la naturaleza. Tal como ellos lo entendían, leer en el gran libro de la naturaleza significaba algo distinto de realizar experimentos científicos. La clave para hacer legible la naturaleza no es la ciencia, sino más bien la poesía, que se opone a la relación científico-técnica con la naturaleza. Nadie lo ha expresado más contundentemente que Novalis, para quien «la metafórica de la legibilidad de la naturaleza constituye el polo opuesto» (LW, 247) a

su cientifización. El universo, que se había quedado mudo, recupera el habla: «Todo habla por sí mismo si no se deja de prestarle oído» (LW, 234). Para los románticos, todo fenómeno de la naturaleza era una palabra, el signo de una manifestación. Al igual que muchos otros, Novalis lo transforma todo en poesía, que es un espíritu que anima todas las cosas. La naturaleza hace hablar a todo aquello que está en condiciones de expresar en voz alta su interioridad recóndita. Para ello es preciso acostumbrarse a «no ver en las cosas algo distinto de nosotros mismos, sino algo que, dicho con lenguaje enfático, es un tú afín a nosotros» (LW, 274). Los románticos se mantuvieron aferrados a la legitimidad de los antropoformismos. Su mayor empeño era ennoblecer todo lo humano y elevarlo al círculo de las figuras bellas. Mirado con la óptica romántica, la legibilidad del universo era el símbolo por excelencia de ese contenido significativo que posee y nos da seguridad.

Los románticos intentaron repetidamente llegar a una explicación del universo que diera pie a la confianza en él. En sus distintos planteamientos equipararon el cosmos no sólo a un libro legible, sino también a una obra de arte perfecta, a una sinfonía armoniosamente estructurada o a una conversación de miles de voces. Pero su romántica interpretación cósmica no era sino la expresión de una confianza problemática. En realidad se trataba de una confianza a cuya sombra acechaba la inquietante sospecha de que el universo podría ser una máquina sin sentido, yerma y fría. Detrás de la interpretación romántica del cosmos yacía el barrunto de que, probablemente, las páginas del libro legible de la naturaleza estaban vacías. Blumenberg cree poder demostrar esto por la razón de que a los románticos no les resultaba del todo evidente el sentido del universo, sino que andaban continuamente empeñados en encontrarlo. Cuando Novalis escribió que había que romantizar el universo, estaba dando a entender que no le satisfacía del todo el sentido encontrado al mismo. Lo que ocurre es que no se quería reconocer este

hecho, y de ahí los continuos esfuerzos por derruir a fuerza de golpes poéticos la imagen del desierto cósmico. La confianza romántica en el universo estaba un tanto resquebrajada precisamente por hallarse entretejida de reflexión, inquietud, nostalgia y duda.

Lo que en el romanticismo quedó como trasfondo de sospecha, se convirtió posteriormente en algo indiscutible: las páginas del libro legible de la naturaleza están vacías. Este hecho adquiere su más expresivo perfil terminológico en Blumenberg al subsumirlo bajo el concepto del libro cósmico vacío. En él están las páginas tan impolutas, como mudos se presentan los espacios en el cosmos insondable. Esta dolorosa experiencia cobrará su mayor intensidad en una época más reciente; Blumenberg la concreta en torno a las obras de Flaubert, Mallarmé y Valery. Él interpreta el «libro cósmico vacío» (LW, 300) como un concepto de contraste que se aparta de la metáfora del cosmos como libro; en dicho concepto sigue viva la metafórica de la legibilidad del universo bajo la forma de su negación: «Unicamente por el dominio sobre la negación siguió manteniéndose la legibilidad del universo» (LW, 304). Lo que el libro vacío del cosmos muestra entonces es que éste carece de creador: «En ello se evidencia la vinculación con la metafórica del libro cósmico: si el cosmos había sido una manifestación del creador a sus creaturas, la pérdida de esta función tenía que dejar el cosmos como un gesto inexpresivo, como un libro sobre nada» (LW, 304). Con ello entra la metáfora del libro cósmico en su estadio final, en el que apenas si queda ya algo de la legibilidad de la naturaleza. Una vez reconocido que el libro de la naturaleza está vacío, no tiene sentido, o cuanto menos resulta problemático, seguir utilizando la metáfora del cosmos como libro.

Así y todo, también después del final de la naturaleza como libro legible sigue utilizándose la metáfora de la legibilidad, si bien expurgada de toda connotación metafísica. La legibilidad de la naturaleza, interpretada metafísicamente en otros tiempos, se trasforma —psicoanalíticamente— en la

legibilidad de los sueños y —molecular-biológicamente— en la legibilidad del código genético. «Hacer legibles los sueños» (LW, 337) es uno de los empeños primordiales del psicoanálisis de Freud, en el que leer los sueños significa sacar a la luz la idea escondida y deformada detrás del contenido manifiesto de un sueño. Conseguir leer el código genético constituye hoy la meta más alta de la biología molecular (cfr. LW, 372 ss.). Descifrar dicho código equivale a desvelar las leyes de la herencia en cuya razón las mutaciones genéticas están motivadas por determinadas reacciones en los campos portadores de información del ácido nucleico. Tanto en uno como en otro caso se descifra lo codificado y oculto, pero al realizar la lectura no se encuentra ya nada que pudiera satisfacer nuestras ansias de sentido. Puede que las páginas del libro cósmico continúen estando escritas, pero para nuesta exigencia de contenidos significativos es como si estuvieran impolutas. El deseo de que el cosmos, lo mismo que un libro, no sólo nos permita saber lo que es, sino también que lo que es tiene sentido, no encuentra satisfacción cuando penetramos en los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza. Esta renuncia a toda fundamentación del propósito y del origen del todo, típico de la ciencia, se ha convertido de mera sospecha en casi seguridad de que, en realidad, no existe ni un propósito ni un origen del todo.

A pesar de todo, la exigencia de sentido permanece. Su impulso motriz le viene del deseo de que «la inanidad no sea la última palabra» (LW, 121). Cualquiera que sea el premio que se le otorgue a la existencia humana en forma de placer y satisfacción de los sentidos, «a la vida no le basta con que se le reconozca en todo lo que vale su inútil esfuerzo y se le compense de alguna manera por su ingente fracaso» (LW, 403). El ansia de sentido acaba imponiéndose siempre sobre la satisfacción sensitiva que produce el placer. De modo que, mientras el universo siga sin cumplir una función de suministrador de contenidos significativos, pero al mismo tiempo no sea posible eliminar del todo la exigencia de sentido, no

podemos dejar de plantearnos la pregunta de cómo sería posible encontrar sentido en un cosmos que no lo tiene. El sentido buscado tiene que ser menos que un último fin metafísico del todo, pero puede ser algo más que el puro contenido de un entendimiento fenomenológico-hermeneútico. La demanda de sentido en un cosmos carente de él apunta a una satisfacción vital y cósmica a salvo del absolutismo de la realidad. Pero como ya ocurriera en *Trabajo sobre el mito*, tampoco en *La legibilidad del cosmos* se llega a elucidar el problema que dicha demanda plantea.

TIEMPO VITAL Y TIEMPO CÓSMICO

En el escrito *Tiempo vital y tiempo cósmico*, publicado en 1986, es donde el pensamiento fundamental de Blumenberg adquiere su perfil más radical. Con palabras tan agudas como insistentes expone su propio planteamiento en el marco de una discusión crítica de la fenomenología genética de Husserl. En ninguna otra parte lo había hecho hasta entonces de una manera tan clara y directa. Desilusionado y sin contemplaciones de ningún tipo, aunque no amargado o con arrogancia, dirige su mirada hacia las duras realidades de la vida y del mundo. El centro de atención de Blumenberg lo ocupa el tiempo: el tiempo de la vida humana sobre el telón de fondo del tiempo cósmico independiente del hombre. Mientras que el desamparo del hombre en el cosmos inconmensurable había sido objeto de un apasionado estudio en *La génesis del universo copernicano*, en *Tiempo vital y tiempo cósmico* se aborda ese mismo desamparo en el inconmensurable tiempo cósmico. Igual que el ensanchamiento postcopernicano del universo ha heho visibles la puntualidad de la tierra y la inanidad del hombre, de la misma manera la dilatación del tiempo cósmico, impuesta por los resultados

de la investigación científica, transforma la tierra en un episodio pasajero y al hombre en un nada efímero. El rápido aumento de la desproporción entre el hombre y el cosmos, así como entre el hombre y el tiempo cósmico, hace que surja una comprensión de la realidad según la cual el cosmos, y con él la vida del hombre, carece de todo sentido superior y está simplemente ahí como una masa sin valor, sin propósito y sin razón. «El desamparo del hombre en el tiempo» (LZ, 183) se convierte en la expresión de una pérdida terrible y general de sentido. Ésta pone en evidencia el absolutismo de la realidad, que sobre el trasfondo de la inmensidad del espacio y del tiempo adquiere el máximo posible de credibilidad.

Ocurre, sin embargo, que a los hombres nos suele faltar la conciencia de la enorme dimensión del tiempo cósmico. El pensamiento en su descomunal magnitud se ha mantenido como bajo llave no sólo en la tradición mítica, religiosa y metafísica de occidente, sino que normalmente se encuentra también oculto y soterrado en nuestra vida cotidiana. La esfera de lo cotidiano en la que primaria y más frecuentemente nos movemos es el mundo de la vida. Blumenberg lo describe como una cápsula envolvente que deja fuera el tiempo cósmico en cuanto máxima expresión del absolutismo de la realidad. Con ello pasan de nuevo a primer plano los rasgos característicos del pensamiento básico de Blumenberg: de una parte se halla el absolutismo de la realidad, representado aquí por el tiempo cósmico; de otra, las medidas para su distanciamiento, encarnado en el mundo cotidiano de la vida. Mientras el hombre se mueve en este mundo, le falta la conciencia del gigantesco alcance del tiempo cósmico y el barrunto de la falta de propósito, valor, fundamento y razón del cosmos despiadado. En el mundo de la vida no experimenta el cosmos ni como extraño ni como vacío de sentido.

El nuevo concepto de mundo de la vida es la respuesta buscada a la pregunta todavía no solventada en *Trabajo sobre el mito* y en *La legibilidad del cosmos* acerca de un lugar de

satisfacción cargada de sentido en un cosmos inquietante justamente por su carencia del mismo. Una vez han perdido el mito, la religión y la metafísica su predominio, sólo queda el mundo de la vida como mundo con sentido donde encontrarse a gusto como en la propia casa y donde poder moverse con una cierta naturalidad. En él quedan normalmente satisfechas nuestras exigencias de sentido, ahora bien modestas, de una forma que ya no presupone ni el descrédito ni la negación del absolutismo de la realidad. El mundo de la vida como lugar de la autoafirmación humana contra la naturaleza prepotente y como espacio inspirador de confianza sin exageradas pretensiones significativas resulta compaginable con el absolutismo de la realidad.

Las exposiciones de Blumenberg en *Tiempo vital y tiempo cósmico* toman como punto de arranque la filosofía de Husserl. Este ha elaborado en sus obras distintas posturas básicas del hombre frente al mundo. Las investigaciones de Blumenberg empiezan a partir especialmente de las posturas conocidas como postura mundo-vital y postura fenomenológica. El mundo de la vida es la esfera de las cosas obvias e incuestionadas; aquí se da una perfecta simbiosis del hombre con su medio ambiente. Muy otra es la situación cuando se trata de la postura básica fenomenológica. Ésta se sale del marco de lo obvio del mundo de la vida y se sitúa en un polo casi diametralmente opuesto a él, en el que no hay lugar para cosas incuestionadas y obvias. El programa de la postura fenomenológica exige la puesta en duda de todas las obviedades para luego, mediante análisis profundos, transformarlas primero que nada en cosas comprensibles. La diferencia entre ambas posturas radica en el carácter de las cosas obvias que se dan por supuestas. Para la postura mundo-vital poseen una fuerza determinante, mientras que para la otra postura el impulso motriz procede de una inquietud que cuestiona precisamente todo lo tenido por obvio. Esta inquietud sólo se apacigua cuando el lugar de lo obvio, de sí semiconsciente y opaco, es ocupado por lo comprensible, del todo consciente y

reflexivo. Pero por muy dispares que puedan ser ambas posturas, fundamentalmente coinciden en un punto esencial: en una y otra cree uno hallarse cerca de las «cosas mismas», cuando en realidad se está lejos de ellas. Blumenberg presenta a Husserl como un filósofo que, si bien afirma haber penetrado hasta las «cosas mismas», en realidad las ha dejado de lado y no las ha tenido en cuenta en absoluto. La demostración de esta tesis la lleva a cabo en el marco de su exposición de las dos posturas, la mundo-vital y la fenomenológica, de las que nos ocuparemos a continuación.

1) *Tiempo vital y tiempo cosmológico* no constituye el comienzo del análisis crítico por parte de Blumenberg de la filosofía de Husserl. Su trabajo de habilitación para la docencia, *La distancia ontológica*, se presenta ya como un estudio sobre Husserl. A él seguirá posteriormente toda una serie de escritos sobre el pensamiento de este filósofo. De entre todos ellos sobresale el ensayo «Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología» (W, 7-54), del año 1963. Ya en él subraya Blumenberg como característica esencial del mundo de la vida su obviedad. Enlazando con Husserl definirá el «mundo de la vida [...] como [...] universo de cosas obvias dadas de antemano» (W, 23). Siguiendo en esta misma línea dirá del mundo de la vida en *Tiempo vital y tiempo cósmico* que «su único rasgo definitorio [es] su obviedad» (LZ, 350); el mundo de la vida es aquello que «se sobreentiende» (LZ, 22). Pero a diferencia de Blumenberg, Husserl caracteriza la obviedad no como una cualidad positiva. Incluso se empeña en convertir en su filosofía fenomenológica lo incuestionadamente evidente en reflexivamente comprensible. Blumenberg destaca claramente esta diferencia, pero deja de mencionar por completo que, mirado en su conjunto, lo que él entiende como mundo de la vida se diferencia notablemente de la idea de Husserl. Y si bien es cierto que éste también define ocasionalmente el mundo de la vida

como universo de cosas obvias dadas de antemano, no cabe tomar esta acepción como la principal. En general, Husserl distingue entre «mundo concreto de la vida»[41] y «mundo originario de la vida».[42] El mundo concreto de la vida coincide para él con las cosas obvias de la vida cotidiana y los respectivos entornos culturales. Pero el foco principal de sus exposiciones lo constituye el mundo originario de la vida. Este tiene la significación de un mundo intuitivo constituido en la subjetividad trascendental, y posee la estructura invariable de un conjunto espacio-temporal de relaciones causales. Cuando Blumenberg habla de mundo de la vida, su contenido no adecua con lo que Husserl subsume primariamente en esta idea. Éste no es momento de entrar en más detalles; lo que importa es saber que Husserl, a diferencia de Blumenberg, ni le otorga un valor positivo al concepto de obviedad, ni tampoco lo utiliza en relación con el mundo de la vida.

La interpretación que hace Blumenberg del concepto de mundo de la vida coincide sobre todo con la de Schütz.[43] Este adopta en principio el concepto de Husserl, pero altera su contenido y, finalmente, lo introduce con éxito en el ámbito de la sociología comprensiva. Desde entonces, este concepto se convierte en uno de los más utilizados en las ciencias sociales y en la filosofía. Hasta el día de hoy sigue gozando de una gran actualidad[44] —lo mismo en Habermas,[45] que en Lübbe[46] y

41 E. Husserl, *Cartesianische Meditatinen*, Hamburgo, 1977, p. 136.

42 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1985, p. 49.

43 Cfr. A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, vols. 1 y 2, Francfort/Meno, 1979.

44 Cfr. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, Munich, 1986.

45 Cfr. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol.2, Francfort/Meno, 1981.

46 Cfr. H. Lübbe, *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft*, Berlín/Heidelberg, 1990.

muchos otros. A diferencia de Husserl, Schütz utiliza la expresión de mundo de la vida en el sentido del mundo cotidiano que nos es familiar, del mundo concreto de la vida de Husserl. De éste forman parte tanto patrones interpretativo-orientadores como rutinas, habilidades y formas de comportamiento típicas. Schütz señala que el mundo de la vida ostenta los «rasgos de lo que se sobreentiende»,[47] cosa que también Husserl menciona. Él es el que determina «lo que en la situación actual se experimenta como obvio y rutinario».[48] Esta obviedad que no ofrece ya ningún flanco abierto a la crítica constituye, también, la formulación más paradigmática elegida por Blumenberg para el mundo de la vida. Para él, la obviedad es «expresión de amparo de la existencia en lo firme e incuestionado» (W, 23). Este conjunto acogedor de lo firme e incuestionado tiene el carácter de una caja cerrada de dimensiones razonables. El mundo de la vida es, pues, el mundo conocido y fiable que se nos abre de inmediato en nuestro cotidiano vivir. El grado más alto de conocimiento y de confianza lo tiene el mundo de nuestro entorno más cercano.

Características del mundo de la vida son también, además de confianza, conocimiento y comprensibilidad, una cierta discreción y algo de seguridad: se trata de un «mundo que, sencillamente, no está a la disposición de ningún pensamiento ni de ninguna acción» (LZ, 14). Existir en un mundo intacto de la vida significa no necesitar de ninguna teoría del mundo de la vida, no ser consciente de él. Las teorías del mundo de la vida tal como las han desarrollado desde Schütz hasta Habermas contienen «descripciones de cotidianidad» (LZ, 63), que «sólo son interesantes y sugestivas, pero teóricamente carecen de toda función» (LZ, 63), pues es propio del mundo de la vida un «déficit constitutivo de expresi-

---

47 A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, vol.1, Francfort/Meno, 1979, p. 219.

48 *Ibid.*, p. 308.

vidad, de predicabilidad» (LZ, 67). Quien se mueve en un mundo de la vida no sabe nada de él en cuanto tal. Generalmente consiste en una red de situaciones típicas y conocidas, así como de reglamentaciones y orientaciones tenidas por obvias, que no precisan ni de una reflexión objetivante en el caso más habitual, ni de una mayor organización en las ocasiones excepcionales. Precisamente por ello, a nivel del mundo de la vida y de lo cotidiano se trata todo «como si tuviera que ser tal como es» (LZ, 46). Mantenerse acogido por un mundo de la vida significa encontrarse apoyado por un plexo de rutinas casi naturales que ofrecen sostén y alivio. Fiabilidad, familiaridad, conocimiento, discreción, incuestionabilidad y comprensibilidad hacen que el mundo de la vida se convierta en lugar de refugio, en suelo patrio, en espacio que irradia contento y tiene una impronta significativa. Así y todo, no sabemos «qué es sentido, por más que podamos explicar por qué en el mundo de la vida no se plantea la cuestión del sentido: sentido es algo que aparece como una constante implícita en toda descripción del mundo de la vida» (LZ, (6). Sentido sólo lo hay «en la imperceptibilidad de lo que se entiende por sí mismo» (LZ, 86). «En el mundo de la vida no existe una demanda de sentido. Buscarlo ya es fenómeno de una deficiencia, cuyas terapias de ningún modo puede restablecer el estado original» (LZ, 85). De lo expuesto se deduce que el mundo de la vida no viene definido tanto por las cosas que en él se encuentran, cuanto por el modo cómo se encuentran en él —a saber, como algo familiar, comprensible, no extravagante, obvio, fiable, en una palabra, como algo que se sobreentiende y no resulta en absoluto extraño, desconocido, incomprensible, problemático, mudo y despiadado: «En realidad apenas tiene interés saber qué cosas se dan en un mundo de la vida, pues lo que de veras importa es bajo qué modalidad se presentan» (LZ, 65).

El mundo de la vida así configurado viene a ser como un armazón significativo rodeado por un círculo de una extra-

ñeza indeterminada y una indiferencia sin sentido, una esfera abierta que muestra el absolutismo de la realidad. De ahí que el cotidiano mundo de la vida, con sus rutinas familiares y orientaciones incuestionables, sea visto como un resultado del distanciamiento del absolutismo de la realidad, simbolizado en nuestra época por el cosmos inconmensurable, mudo e indiferente, frente al cual se convierte, por así decirlo, en un antimundo reconfortante. Quien se mueve en un mundo de la vida con una cotidianeidad incuestionada no sólo no sabe nada sobre él, sino que ni siquiera suele tener conciencia del cosmos inconmensurable y despiadado. La postura básica mundo-vital se sitúa, por así decirlo, de espaldas al absolutismo de la realidad. Esta falta de consideración respecto del cosmos sin sentido es poco menos que uno de sus rasgos constitutivos, una calidad con un valor positivo, porque contribuye decisivamente a darle seguridad y satisfacción a la existencia humana.

La confrontación entre el mundo de la vida y el cosmos constituye, también, el motivo capital del estudio *La risa de la muchacha tracia*, aparecido en 1987, en el que Blumenberg traza la historia de la recepción de un relato de Platón sobre el filósofo de la más antigua época clásica, Tales, que mientras miraba hacia arriba y observaba el firmamento estrellado cayó en un pozo, cosa que provocó la risa de una criada tracia. Hay que advertir, sin embargo, que el firmamento observado por Tales no simboliza aquí lo extraño del mundo, sino más bien la lejanía del mundo del propio filósofo. Si provoca la risa es porque le atañe demasiado lo que resulta irrelevante para su vida práctica, mientras que no se interesa en absoluto por lo inmediato, tan importante para su existencia cotidiana.

En esto se percata uno de que el conflicto entre mundo de la vida y cosmos no es el existente entre confianza significativa e indiferencia sin sentido, sino que se trata más bien de la antinomia entre praxis al alcance de la mano y pura teoría, que ha sido afrontada frecuentemente con no poca suspicacia

en el decurso de la historia del pensamiento occidental: «El derecho a existir de la pura teoría es cuestionado una y otra vez» (LT, 25). Lo que cambian de continuo son las razones para poner en duda dicho motivo. Así, por ejemplo, se deja que el filósofo investigador del firmamento caiga en el pozo porque, primero, hace caso omiso de las cosas cotidianas del mundo de la vida; segundo, porque se aleja del Dios previsor o de lo útil; tercero, porque no se preocupa del saber verdadero y para nosotros inalcanzable sobre el cosmos. Por otro lado, para filósofos como Heidegger, «la caída del filósofo se convierte en el criterio de que se encuentra en el camino correcto» (LT, 149), pues la filosofía es en realidad ese tipo de pensamiento que sirve de bien poco en la vida cotidiana y hace reír a las criadas. Mejor dicho: es un pensamiento inútil, pero no inservible, pues aporta ilustración y orientación. Pero justamente esto es lo que hoy en día se ha hecho cuestionable. Si se insiste actualmente en que no abandonemos el mundo de la vida no es por razón de que el cosmos lejano no tiene nada que ver con nosotros, sino porque su cercanía nos afecta demasiado en forma de absolutismo de la realidad.

2) No exactamente igual, pero sí de modo semejante a como lo hace la postura básica mundo-vital, también la fenomenológica hace abstracción del absolutismo de la realidad. En esta no hay cosas obvias incomprendidas. Típico de ella es el fenómeno peculiar de la puesta entre paréntesis, llamado por Husserl reducción fenomenológica. Husserl distingue, en general, entre una reducción trascendental y otra eidética; a nosotros sólo nos interesa la eidética. En ella se prescinde de la existencia de todo ser concreto, sus preguntas comienzan a partir de lo universal esencial; suprime la existencia del mundo real para dedicarse a contemplar las esencias universales. Por eso mismo, la postura fenomenológica aparta su atención de la existencia del mundo y la pone en la esencia del mismo. Fenomenológicamente considerado, la renuncia a la existencia supone la franquicia de la esencia.

Éste no es el lugar idóneo para exponer en detalle el planteamiento de Husserl. Baste con destacar lo siguiente: la postura básica fenomenológica tiene que pechar con un lastre procedente de la metafísica platónica; ella misma es una forma muy peculiar de platonismo. Para comprender mejor este trasfondo puede ayudarnos la exposición de algunos puntos básicos de la metafísica tradicional: según ella, en todo ente hay que distinguir entre lo que él es (*ti esti, eidos, ousia, quid sit, essentia*) y el hecho de que es (*hoti esti, quod sit, existentia*). Lo sorprendente a este respecto es que, tomada en su conjunto, en la tradición clásica griega se relega a un segundo plano o no se presta atención en absoluto a la existencia del ente. El concepto de esencia acapara la prioridad frente al concepto de existencia; la pregunta sobre la existencia no es acuciante. El contenido esencial, el eidos o lo que se es, tiene más importancia que el hecho de que se es, que la existencia del ser concreto. No se repara, pues, en su existencia; ésta queda velada.

Este pensamiento lo formula Blumenberg por primera vez en su tesis doctoral sobre la *Originariedad de la ontología escolástico-medieval* (cfr. UO, 49 ss.).[49] En su opinión, esta tradición se continúa en el planteamiento básico de Husserl. Pues también éste traslada el peso principal de la indagación filosófica de la plena concreción del ente en su existencia mundana a las universales estructuras esenciales del mundo visible. La observación fenomenológica se muestra ciega frente a todo cuanto yace fuera de lo esencial y universal. Blumenberg, ya antes de su *Tiempo vital y tiempo cósmico*, expone esto con meridiana claridad en su escrito de habilitación *La distancia ontológica*, donde se dice que en el planteamiento fenomenológico «siempre se ha prescindido de lo fáctico» (OD, 146). La reducción fenomenológica se somete, por así decirlo, a la «regla monacal de tratar el mundo como si no existiera. Esto

49 Cfr. también F. J. Wetz, *Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität* Pfullingen, 1990.

es lo que Wittgenstein había querido eliminar con la primera proposición del *Tratado*, que definía el mundo justamente como el conjunto de todo lo que es un hecho, con lo que se evitaba el incómodo problema de aclarar si también puede ser pensado como aquello que podría no ser un hecho: como forma de ser del mundo» (LZ, 365 ss.). Donde esto es así —como en Husserl— no hay posibilidad de que la existencia de todo ente se convierta en problema filosófico.

Blumenberg no se queda en esta observación, sino que partiendo de ella cree ver en la relegación y omisión del problema de la existencia uno de los pilares fundamentales de la filosofía fenomenológica. La postura fenomenológica, que a primera vista sólo deja de atender a la existencia del mundo para penetrar en la esencia de las cosas, lo que de verdad hace es quitarla de su punto de mira para así escapar a la presión del absolutismo de la realidad. Este propósito lo consigue a base de no prestar atención más que a las esencias de los objetos que nos rodean y de estructurar estos en un orden significativo. De este modo, la renuncia fenomenológica al mundo «mediante la reducción de su existencia» (LZ, 308) constituye un «enfrentamiento con la indiferencia del mundo» (LZ, 308), una «operación de revalidación contra el naturalismo» (LZ, 29) y, en cuanto tal, un rechazo de la «contingencia del mundo» (LZ, 29). Blumenberg intenta explicar la postura fenomenológica a partir del empeño fundamental en distanciarse del absolutismo de la realidad. Fenomenología es filosofía contra el absolutismo de la realidad. Esta tesis se apoya en el supuesto implícito de la indiferencia significativa de la existencia de las cosas y de la significatividad de su esencia. Aquí se da por sentado que la existencia cósmica fenomenológicamente aún no distanciada no tiene, en realidad, ningún sentido, es decir, no tiene ni razón, ni fundamento, ni valor, ni propósito.

En contraposición a Husserl, Blumenberg aborda críticamente la cuestión de la posibilidad de «poner entre paréntesis» la existencia significativamente indiferente del mundo.

Para él, la existencia del mundo y todo ente mundano son resistentes a la reducción: «La reducción fenomenológica es un acto de violencia al que parece oponerse todo el peso de un mundo existente» (LZ, 357). La pretensión de la reducción fenomenológica de pensar el mundo como inexistente es tan osada, que difícilmente estamos en condiciones de hacernos cargo adecuadamente de ella. Por otro lado, pensar el mundo como existente en las condiciones del saber actual significa tener que interpretarlo como significativamente indiferente. En esta tesitura, ¿qué puede haber movido a Blumenberg en *Tiempo vital y tiempo cósmico* a vincular la existencia resistente a la reducción con el concepto de la indiferencia significativa? Esta pregunta se hace tanto más acuciante, cuanto más claramente salta a la vista que el planteamiento post-griego del problema de la existencia en la Edad Media cristiana ha llevado, por contra, a la hipótesis de un fundamento ontológico personal como origen de todas las cosas. En la época griega, el existir-en-absoluto del ser es algo tendencialmente obvio y el interés principal se centra en la explicación del qué del ser. Sólo con la llegada del Cristianismo se convierte el existir-en-absoluto en lo de ningún modo sobreentendido, que sólo deja de serlo por la hipótesis de un creador divino. Este punto de vista lo expuso Blumenberg por primera vez en su tesis doctoral (cfr. UO, 21ss., 49 ss.).[50] En el horizonte cristiano resulta impensable una indiferencia significativa de la existencia mundana resistente a la reducción; Dios es el portador de sentido de todo lo que existe. Con ello queda patente que la existencia resistente a la reducción no ha de ser pensada necesariamente como indiferente en cuanto a su contenido de sentido. Por ello mismo hay que conceder una importancia extraordinaria a la pregunta de qué es lo que ha movido a Blumenberg en *Tiempo vital y tiempo cósmico* a equiparar la existencia resistente a la reducción a la existencia significativamente indiferente.

---

50 Vid. *Ibid.*

La respuesta a esto es, también, la respuesta a la pregunta de qué es lo que nos arroja fuera del mundo de la vida y nos deja expuestos a la fría luz de una realidad desmitificada contra la que estábamos protegidos tanto en las indiscutidas cosas obvias de la postura básica mundo-vital, como en las consideraciones esencialistas de la postura básica fenomenológica que ponía la existencia entre paréntesis. ¿Qué hace que se desmorone el armazón de lo indiscutible y evidente que lo acogía todo en el mundo de la vida? Por expresarlo en una fórmula concisa, la respuesta peculiar de Blumenberg en *Tiempo vital y tiempo cósmico* reza así: la «separación entre tiempo vital y tiempo cósmico» (LZ, 73). Este alejamiento entre ambos no resulta nada obvio si se tiene en cuenta que en la historia del pensamiento occidental se ha afirmado más de una vez la coincidencia del tiempo cósmico con el vital. De ella parten por lo general las expectativas apocalípticas y escatológicas a corto plazo, típicas, por ejemplo, del Cristianismo primitivo. Todas ellas se alimentan de la confianza en la promesa de que «los que viven ahora aún verán lo que hay que ver» (LZ, 78), y de que «no les sobrevivirá un mundo indiferente» (LZ, 78). Cuando predomina esta expectativa acaece una «violenta reducción del tiempo cósmico a tiempo vital» (LZ, 80), detrás de la cual descubre Blumenberg un «narcisismo absoluto» (LZ, 80): «Una vida única se define su propio sentido reclamando ser aquello después de lo cual ya no puede venir nada más» (LZ, 80). Un deseo así resulta del todo comprensible: «Mientras los hombres sólo puedan vivir una vida, se sentirán tentados de creer que justamente en este lapso de tiempo tiene que ocurrir lo importante y trascendental» (M, 214). A éste se añade el otro deseo de que «a la vista de la propia caducidad y finitud, es justo que también todo lo demás sea caduco y finito —expresado más abstractamente: el tiempo vital y el cósmico han de coincidir» (LZ, 79). Incluso en la Edad Media continuó sin perder del todo su plausibilidad la idea de la «convergencia del tiempo vital con el tiempo cósmico» (LZ, 115): «En principio podría

coincidir el último plazo del mundo con el de la propia vida» (LZ, 115). El plazo hasta la vuelta del Salvador podría expirar cualquier día. Por eso se hacían sospechosos de herejía todos los programas de largo alcance.

Entretanto, el supuesto de la congruencia entre tiempo cósmico y tiempo vital ha acabado por perder toda su plausibilidad; ha resultado ser una «ilusión» (LZ, 80). Toda la experiencia de sí mismo y del mundo «se realiza dentro del margen de separación ya muy abierto y cada vez más dilatado entre el tiempo vital y el tiempo cósmico» (LZ, 76). El alcance temporal del mundo supera con mucho todas las previsiones tradicionales y todas las supuestas evidencias. Su extensión supone mucho más que una «provincialización de la cronología bíblica» (LZ, 224), según la cual sólo han pasado unos pocos miles de años desde la creación del mundo.

Así las cosas, lo que según Blumenberg nos catapulta fuera del mundo de la vida es «el saber la diferencia entre tiempo vital y tiempo cósmico» (LZ, 75), la inquietante conciencia de la desproporción entre ambos: «Salirse del mundo de la vida significa que entre el tiempo vital y el tiempo cósmico surge una divergencia» (LZ, 99). La conciencia de esta divergencia genera una realidad necesariamente imposible de experimentar tanto en la postura básica mundo-vital como en la fenomenológica.

El hombre, a quien hay que contar que fue alumbrado porque no participó conscientemente en tal suceso, y al que hay que exponer con el mayor tacto posible que tiene que morir, porque no puede imaginarse el fin de su conciencia, ha de componérselas en la época moderna con la convicción de estar perdido no sólo en el espacio, sino también en el tiempo (cfr. LZ, 183). Ocurre entonces que se siente como un pasajero «episodio entre natalidad y mortalidad» (LZ, 73). La conciencia del carácter episódico del hombre surgido de la evolución natural se ha ido agudizando durante las pasadas décadas debido al rápido aumento de nuestro saber en lo que atañe a la desproporción entre el volumen del tiempo

cósmico y el del vital. El mundo no existe desde hace solamente 6.000 años, sino que se supone que su desarrollo comenzó hace ahora entre 15.000 y 30.000 millones de años, mientras que nosotros apenas llegamos a alcanzar una edad media de entre 70 y 80 años. Esta desproporción nos resulta oprimente, porque pone de manifiesto que no ocupamos ningún lugar privilegiado ni en el cosmos ni en el tiempo. «Que el final del mundo no coincide con el de nuestra propia vida, lo mismo que tampoco coincide su nacimiento con el nuestro, es una percepción que resulta de lo más simple, pero nada obvia» (LZ, 73). A todos y cada uno de nosotros le llega más pronto o más tarde el día en que ha de abandonar el mundo.

Lo desagradable de tener que salir definitivamente del mundo radica primariamente en el hecho de que, por causa de ello nos vemos excluidos del ulterior desarrollo del mundo. A la persona individual le molesta «que el mundo siga existiendo impasible más allá de los límites de su ciclo vital, y que pueda disfrutar de unas alegrías a las que ella ya no tendrá acceso. Toda divergencia entre el tiempo vital y el tiempo cósmico genera este disgusto» (LZ, 78). Cuanto más lejos alcanza el tiempo cósmico, tanto más corto aparece el tiempo vital de cada uno, limitado despiadadamente por la muerte cada vez más cercana. Si ésta nos resulta insoportable es por los muchos deseos todavía incumplidos cuando llega. Es una tragedia «que un ser con un tiempo vital limitado tenga deseos ilimitados. Vivir es para él estar en un mundo que parece no poner cortapisas a todas sus posibilidades, exceptuada esta única de que tiene que morir» (LZ, 71 s.). A un ser así le tiene que parecer un «verdadero agravio saber que todo va a seguir existiendo como si nada hubiera pasado, sin verse afectado lo más mínimo por el hecho de que uno ha tenido que irse del mundo» (LZ, 79).

Pero la divergencia entre tiempo cósmico y tiempo vital no sólo revela nuestra contingencia y finitud temporal, sino que también pone de manifiesto la desconsideración e indiferen-

cia del mundo frente a nuestros intereses, esperanzas y temores. Blumenberg destaca repetidamente con gran énfasis y admirable claridad este aspecto: «Si se pregunta por el signo más característico y sobresaliente de esta caprichosa obstinación del mundo frente a toda persona, sólo hay uno absolutamente indiscutible: que sobrepasa el alcance temporal del hombre, que le pone y hace sentir sus en principio imperceptibles límites vitales cada vez con más dureza, que acaba haciendo que se estrelle contra ellos» (LZ, 67). En tal sentido, lo que aquí se muestra no es sólo la impotente finitud de toda persona, sino también la «brutalidad del mundo frente a ella» (LZ, 67). Una cosa es evidente: «que el mundo sería el mismo si nosotros no hubiésemos venido a él, y que un día nada lejano volverá a ser el de siempre, como si nosotros no hubiésemos existido jamás» (LZ, 76). Blumenberg califica esta constatación como «el descubrimiento más amargo de todos, la desfachatez más indignante del mundo frente a la vida» (LZ, 76). De lo que el hombre adquiere conciencia aquí es de la «indiferencia del mundo frente a él» (LZ; 75): «La falta de preocupación por el hombre le es tan propia como una cualidad congénita» (LZ, 75).

La divergencia entre el tiempo vital y el cósmico hace que el universo inconmensurable aparezca como una «esfera de indiferencia frente a todos» (LZ; 306), y esto es, precisamente, lo que lo convierte de cara a nosotros en algo extraño y sin sentido. De este modo pasa Blumenberg escalonadamente desde la inicial divergencia entre el tiempo vital y el tiempo cósmico, continuando con la constatación del carácter episódico del hombre dentro del conjunto global del desarrollo del universo, a la experiencia de la indiferencia de éste, que acaba desembocando en la conciencia del absolutismo de la realidad. Dondequiera que nos abramos a la constatación de la divergencia entre tiempo vital y tiempo cósmico, allí mismo nos vemos compelidos a abandonar el confortable mundo de la vida y forzados a ingresar, por así decirlo, en el absolutismo inclemente de la realidad. Este absolutismo se

pone de manifiesto despiadada e implacablemente en la fugacidad y provisionalidad del hombre en el marco global del devenir temporalmente tan dilatado del universo, así como por su indiferencia y frialdad frente al destino del hombre. Resulta difícil oponer algo a esta percepción, y más todavía demostrar que no es acertada. El tiempo cósmico se ha convertido en índice y representante del absolutismo de la realidad.

Por todo ello se intenta de múltiples maneras mantener a distancia este tiempo cósmico que sobrepasa nuestra capacidad de comprensión. Para ponerse a salvo del tiempo cósmico se han ideado muy diversos instrumentos. Aquí sólo citaremos tres: primero que nada se encuentra la filosofía de la historia —otrora poderosa y ahora prácticamente fenecida—, con su planteamiento de la historia como un todo. Su fallo está en haber sucumbido a la tentación de «olvidar el universo sustituyéndolo por la historia universal» (LZ, 229). Pero la verdad es que la «supuesta historia universal [...], medida por el número de los siglos pasados, se queda en algo demasiado reciente todavía» (LZ; 238). La historia universal, de modo similar al tiempo vital, se halla imbricada en el tiempo cósmico. En la actualidad, la filosofía de la historia olvidadiza del tiempo cósmico no es ya ninguna potencia eficaz. A estas alturas nos hemos acostumbrado a andar por la vida sin «un sujeto hipostasiado de la historia, un espíritu objetivado, una razón universal» (LZ, 372). Al mismo tiempo, sin embargo, no dejan de realizarse intentos de revitalización de la filosofía de la historia. Pero lo cierto es que estos son tan funestos como todos los esfuerzos por mantener en pie la exigencia de «infinitud de la historia humana en un momento en que se ha aprendido a conformarse con el hecho de que el hombre no es más que un episodio cósmico entre evolución y muerte térmica» (LZ, 360). A pesar de todo, en nuestro siglo no dejan de hacerse esfuerzos de reanimación condenados de necesidad al fracaso; tampoco la filosofía más tardía de Husserl constituye una excepción a esto.

En segundo lugar esta el desacoplamiento del tiempo vital respecto del tiempo cósmico —algo poco convincente pero de gran repercusion: «Como forma de evitarse este incomodo problema de su desproporción se empieza por una afirmación descriptiva de su disparidad» (LZ, 87). Así, por ejemplo, se dice del tiempo cósmico que, por razón de su índole totalmente dispar, no es posible ponerlo en relación con la vida temporal consciente del hombre. El tiempo cósmico objetivo y el tiempo vital subjetivo se hacen indiferentes entre sí. Con ello se le quita al tiempo cósmico «su carácter de amenaza para la vida» (LZ, 78). A la larga, sin embargo, resulta imposible mantener de forma convincente la tesis de la disparidad entre tiempo vital y tiempo cósmico, pues ocurre, sencillamente, que el hombre pertenece a la naturaleza, es en sí una parte de ella. Como tal produce en su conciencia no sólo tiempo, como además de Husserl han afirmado muchos otros filósofos modernos de la subjetividad en análisis de lo más profundos, sino que ya «existe también en el tiempo, que, como tiempo objetivo, condiciona la configuración de su vida y la datación de la misma entre natalidad y mortalidad» (LZ, 295). No existe un tiempo vital que no se encuentre imbricado en el tiempo cósmico.

Tenemos, en tercer lugar, la «ignorancia» (LZ, 54) —algo convincente pero prácticamente inalcanzable. De forma semejante a como lo hace en *La legitimidad de la Edad Moderna*, Blumenberg escribe lo siguiente en *Tiempo vital y tiempo cósmico:* «Existe una felicidad en y por la ignorancia» (LZ, 195). Hoy en día ya no estamos seguros de si el saber hace feliz la vida. Por ello se suele mirar con envidia a todos aquellos que, protegidos contra demasiado saber y dedicados en cuerpo y alma a sus quehaceres cotidianos, se permiten el lujo del embotamiento mental y de la cómoda ignorancia. Pues parece como si el saber no fuera ya capaz de «generar una conciencia de seguridad y complacencia cósmicas» (LZ, 55). Por el contrario, mantenerse en la ignorancia significa no saber nada de la lamentable disparidad entre un tiempo cósmico

de inconmensurable duración y un tiempo vital enormemente corto. En dicho estado de ignorancia no llega a ponerse de manifiesto la mortificante crueldad del tiempo cósmico frente a nuestra exigencia cósmica. El problema está en que hoy en día resulta harto difícil no darse cuenta de esta disparidad; actualmente sabemos ya demasiado sobre ella como para plantearnos la posibilidad de no saber nada.

Todos los intentos de hacer caso omiso del tiempo cósmico y de mantenerlo cerrado bajo llave no conducen a nada. La radical disociación entre tiempo vital y tiempo cósmico es inmensa, y por eso mismo los diversos esfuerzos por hacer olvidar el tiempo cósmico están condenados al fracaso. En esta tesitura, lo único que queda es la protección del mundo de la vida compuesto de cosas obvias: «Toda persona vive en un mundo así, o en lo que queda de otros» (LZ, 53). Lo segundo es lo que ocurre cada vez más en nuestros días. Nuestro mundo de la vida, tan inseguro en sus patrones orientativos, lleva cada vez menos el sello de tradiciones comunes; su fondo de cosas obvias se ha reducido. La consecuencia para el hombre de esta pérdida de ideales es una molesta inseguridad de la que quisiera desprenderse. No tener sostén es a la larga una situación difícil de soportar. Dado que, sin embargo, los receptáculos erosionados de las cosas obvias tradicionales no se pueden renovar por decreto, el hombre abandonado a su propia responsabilidad se ve por ahora «condenado a improvisar su vida» (LZ, 23).

Pero incluso en el caso de que la mayoría de las cosas obvias heredadas de la tradición no hubieran perdido nada de su efectividad, no estarían en condiciones de superar y contrarrestar la indiferencia del universo manifestada en la disociación entre tiempo vital y tiempo cósmico. Para lograr tal cosa hace falta una postura básica, que ya recomendaba Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna*. De lo que hay que tener conciencia y lo que debemos aceptar es, por un lado, la mortalidad y la nulidad cósmica de toda persona y, por otro, la sinrazón y la indiferencia del universo frente a

nuestras preguntas, esperanzas y angustias. Lo que se trata de conseguir es la capacidad y la disposición para conformarse con la propia finitud y la del universo tal como es. Para llegar a eso hace falta cuestionar críticamente las decepcionadas expectativas de sentido: «¿No es el mundo como debería ser, o lo miro desde una perspectiva equivocada? ¿He cambiado yo mismo tanto que he de pasar sufrimiento por este mundo, o es el mundo el que se ha alejado tanto de mí que mis esperanzas ya no pueden guardar relación con él?» (LZ, 50). Como no tenemos derecho a un puesto privilegiado en el universo, no se conculca el derecho de nadie cuando se nos priva de él; dado que el universo no nos debe nada, tampoco está obligado a depararnos la posibilidad de intervenir en todo lo que pasa en él. El mero deseo de que lo estuviera es ya no poco descabellado, pero ello no obsta para que sigamos considerando «insoportable que al universo le fuera desde siempre indiferente esta única vida nuestra, y que pueda seguir existiendo después de ella como si nada hubiera pasado» (LZ, 84).

Pero por más vueltas que le demos, no nos queda más remedio que conformarnos con nuestra absoluta mortalidad. Este hecho, generalmente sentido por nosotros como molesto y humillante, no nos resultará soportable hasta que no nos mostremos dispuestos a relativizar nuestra propia vida y a reducir nuestras exageradas pretensiones de sentido. Pues contra la decepción sólo puede mostrarse resistente e inmune quien es capaz de mantener sus expectativas a fuego reducido. Si se consigue esto, entonces ya no se experimenta el fracaso de su total satisfacción como una hiriente negación de sentido. Detrás de esta postura se halla la constatación tan sobria como desilusionada de que la realidad «cumple lo que promete, sea lo que fuere; lo que no puede cumplir no lo promete» (LZ, 49). Por esto mismo, lo que importa es orientar nuestras expectativas en la realidad, incluso si en ella se esconden muchas cosas incómodas.

1989 fue el año de publicación de otro tratado extraordinariamente amplio de Blumenberg: *Salidas de la caverna*. Blumenberg continúa en este escrito su trabajo sobre el versátil concepto de lo metafórico. El foco de atención lo constituye la «metáfora de la caverna» (H, 18), cuyo desarrollo dentro de la historia del pensamiento occidental es seguido paso a paso. Pero el propósito de este repaso no es ofrecer una visión lexicográfica de las distintas aplicaciones de dicha metáfora, pues también aquí sigue dominando la idea de que las metáforas absolutas, esto es, aquellas que no se dejan subsumir en conceptos lógicos, hacen referencia a un todo experiencial en el que se hallan insertas nostalgias y esperanzas, exigencias y expectativas, angustias y decepciones históricamente cambiantes. La caverna es, pues, una de esas metáforas absolutas.

Como prácticamente ninguna otra, esta metáfora ilustra la exigencia por parte del hombre de certeza frente a lo incierto, de protección frente a lo extraño, de seguridad frente a los peligros de la vida. El fugitivo encuentra en la caverna amparo, el perseguido escondite y el amenazado por la tormenta refugio. Pero no siempre resulta ser un lugar de protección, pues también puede tener el carácter de una mazmorra o prisión. Las cavernas no son solamente sitios donde buscamos refugio, sino precisamente también recintos donde se nos puede retener en contra de nuestra voluntad, antros que nos privan de la luz y de la libertad. Pero en general se puede decir que la caverna es más un lugar de amparo y seguridad que de oscuridad y falta de libertad.

También el libro *Salidas de la caverna* imprime un sello específico al pensamiento básico de Blumenberg objeto de nuestra exposición, según el cual se halla, a una parte, el absolutismo de la realidad, el ser en general prepotente y poco digno de confianza, el mundo indiferente, despiadado

y mudo, el cosmos sin fundamento, sin valor, sin propósito y sin sentido. Frente a él se encuentran las distintas posibilidades de domesticar, eliminar o escamotear esta realidad brutal que hiere el sentimiento del hombre de su propio valor. El mundo de fuera de la caverna coincide tendencialmente con el absolutismo de la realidad y, sobre este trasfondo, adquiere el rango de un alojamiento de emergencia, de un asilo para fugitivos. Según esto, las cavernas son refugios significativos que protegen del absolutismo de la realidad. En general tienen el carácter de una «cápsula, envoltura o cubierta protectora» (H, 22); Blumenberg habla también de la caverna como «custodia» (H, 41) o «asilo» (H, 41), «albergue» (H, 56), «refugio en la huida» (H, 50) y «recinto de seguridad» (H, 629). Permanecer bajo «el cobijo y amparo de la caverna» (H, 32) significa escapar al absolutismo de la realidad. La caverna ofrece «protección ante el peligro de quedar abandonado al mundo» (H, 36) y satisface la «necesidad de confianza» (H, 45). Los ámbitos que pueden adoptar este carácter de caverna protectora son muy diversos: la intimidad y la reflexión alejadas de lo mundano, la salita cálida a salvo del duro frío invernal, la ciudad, la cultura, incluso el cosmos visible y el firmamento estrellado.

Ocurre, sin embargo, que el comienzo de nuestra trayectoria biográfica es lo menos parecido que puede haber a la entrada en una caverna. Más bien es lo contrario: el «abandono del oscuro seno materno» (H, 20) tiene todo el carácter de la salida de una caverna. Lo que entonces ocurre es un «arrojar de su caverna al fruto de la concepción» (H, 37), cosa que podría darnos la «explicación de toda ansia de protección, pero también de la búsqueda delirante de pleno cumplimiento y satisfacción de nuestros deseos» (H, 20). Nacer significa «verse privados del amparo del seno materno» (H, 20); esto hace ineludible la pregunta de si es deseable, en absoluto, venir al mundo. Sólo que, quienes menos suelen plantearse esta pregunta son justamente los que traen un niño al mundo: la expresión «ver la luz del mundo como descripción

del nacimiento suena a triunfalista en la boca de quienes creen hallarse a la luz del mundo» (H, 20). Lo que entonces falta es la conciencia de que el dolor del parto no sólo puede afectar a los que alumbran, sino también «a los que son alumbrados» (H, 20). Con todo, también hay que decir que los padres se preocupan ya por naturaleza de compensar la expulsión de su niño de la protección del seno materno. Con el mayor esmero le construyen al recién nacido un nido que cumple en todo la función de una caverna protectora. Blumenberg, apoyándose en las explicaciones del psicoanalista Ferenczi a este respecto, señala que de lo que se trata es de que el niño, «mediante un ingente derroche de amor, ternura y solicitud, llegue a perdonar a los padres haberlo traído al mundo sin su consentimiento» (H, 73).

Siguiendo en esta misma línea, Blumenberg advierte que la historia de la humanidad se repite, con las lógicas modificaciones, cada vez que comienza la historia biográfica de una persona. Lo que aquí es el seno materno fue allí, bíblicamente considerado, el paraíso y, desde el punto de vista biológico-evolutivo, el mar. Así como todo individuo pierde al principio de su vida la protección primigenia del seno materno, del mismo modo perdió la humanidad al principio de los tiempos el amparo del paraíso, del mar y de la selva. Por así decirlo, fue abandonada en una tierra extraña en la que tuvo que apañárselas por sí sola. En este empeño siguió el camino que llevaba desde las dilatadas sabanas desprotegidas a cavernas protectoras. Esto pone de manifiesto lo siguiente: «Las mismas cavernas de la protohistoria humana no fueron lo que generalmente parecen indicar los hallazgos hechos en ellas, a saber, los lugares originarios de la antropogénesis. Más bien fueron los refugios de emergencia de una especie [...] expulsada de su biotopo genuino que comenzaba ya a arreglarse ella misma su alojamiento en lugar de contentarse con lo encontrado» (H, 795). El hombre primitivo no salió, «como creían los griegos, de las profundidades de la tierra, de sus cavernas, a la luz. Las cavernas fueron en realidad

refugios por él buscados y habitados después de verse privado de otro albergue» (H, 25). Pues lo que desde un principio movió al hombre fue la necesidad de protección, que pronto encontró en las cavernas. Así, pues, el paso de la humanidad primitiva a las cavernas se puede «interpretar como liberación del paisaje abierto, como recuperación bajo una nueva configuración del biotopo perdido» (H, 25).

Lo que hace que el hombre busque una caverna es su visibilidad, que implica la posibilidad de ser atacado, y ésta a su vez significa vulnerabilidad. Su visibilidad obliga «al hombre a tomar conciencia de su desnudez e indefensión» (H, 55). En un sentido enfático se puede decir que el hombre es el ser visible que resulta tan ostensible como ostensiblemente vulnerable. «Eso lo hace más propenso a la tentación de volver a la caverna. Ésta es la única que le puede colmar su [...] deseo de invisibilidad» (H, 55). El hombre se libera de su visibilidad refugiándose en la invisibilidad de la caverna; su temor a ser visto lo empuja a desaparecer de la superficie de la tierra. Pues salir de la visibilidad significa evitar quedar expuesto a los ataques mortales de la realidad: «Uno se encoge para escapar a los grandes golpes; cabe decir que es una especie de renuncia al mundo a la manera más tradicional de los ascetas» (H, 804). Verse fuera del alcance de la realidad hostil hace soportable la vida. En este sentido, la caverna constituye un «mundo de evasión de la realidad» (H, 804), algo que se ha hecho imprescindible como refugio frente al excesivo y peligroso poder del mundo.

De todo lo dicho se desprende que la «necesidad de realismo» (H, 53) por parte del hombre es limitada. Más fuerte que el sentido de la realidad es en él la apetencia de seguridad, amparo y bienestar. Quien se sabe seguro y a salvo no se pregunta por la autenticidad del mundo tal como él lo vive, sino todo lo más por el tiempo que le puede durar. El concepto de realidad sólo tiene sentido aquí «en cuanto referido a su susceptibilidad de ser evadida» (H, 71). Cuanto más nos adentramos en las cavernas y mejor nos instalamos en ellas, tanto

mayor es nuestra renuncia al mundo de fuera. El «retraimiento de la caverna frente a la realidad» (H, 287) se convierte en «completo aislamiento» (H, 283). Las huellas de la caverna acaban por borrarse y se pone de manifiesto lo que los habitantes encerrados en ella como moluscos tienen en común: «la aversión frente a la verdadera realidad» (H, 801).

Sucede, sin embargo, que a la humanidad no le es posible permanecer en las cavernas. Tarde o temprano, a sus habitantes no les queda más remedio que abandonarlas, igual que los jóvenes dejan el nido familiar. Salir de la caverna es para ellos un acontecimiento inevitable, sin que importe si aquélla sigue existiendo como refugio frente al mundo exterior. Es cierto que, desde siempre, los hombres podían salir si así lo querían de la caverna, pero no lo es menos que «los espacios cerrados no han sido abandonados prácticamente nunca por ligereza irreflexiva» (H, 800). La presión para salir de las cavernas ha venido siempre «desde dentro» (H, 800). Pero, ¿qué es lo que realmente convenció a los hombres para que hicieran tal cosa después que habían encontrado en ellas refugio y protección? Por un lado fue la curiosidad, por otro el hambre. Para salir de la caverna no hizo falta que los atrajera algo de fuera, sino que bastó su curiosidad. La abertura de la caverna —normalmente objeto de «atención por razones de supervivencia» (H, 27), pues sólo a través de ella podía venir lo extraño y amenazador— tentaba a poner el pie fuera. Y por si aún faltaba algo: la salida de la caverna resultó irremediable por la circunstancia de que en ella no se podían encontrar medios de subsistencia. Pues aparte de refugio ya no tenía nada más que ofrecer: «El dilema de la caverna es que, ciertamente, en ella se puede vivir, pero no encontrar medios de subsistencia. Para asegurar la vida en la caverna hay que salir de ella» (H, 29). Por eso los hombres, que primero habían buscado la penumbra de la caverna, tuvieron que salir de nuevo «de la protección del habitáculo escondido, del lugar de los sueños, del artificio, de las imágenes y ficciones [...] a la hiriente luz de un mundo donde la manera

de enfrentarse a él decide sobre la vida o la muerte» (H, 242). «Hambre y curiosidad —¿y quién sabe qué otras apetencias?—» (H, 805) han empujado a los hombres fuera de sus refugios y les han ofrecido «algo así como realismo» (H, 805). Con ello, «la masa del universo reverberó [...] sobre la caverna y le robó toda su realidad» (H, 37). Pero ocurre que los hombres no se incomodan, en absoluto, por la falta de realidad, mientras aquello que se ve privado de ella les siga ofreciendo amparo. De cualquier modo, la búsqueda de realidad no fue lo que movió a los hombres a abandonar las cavernas.

En todo esto hay algo que no se puede pasar por alto: si en los tiempos primitivos sólo hubiera habido gente débil, hoy seguiríamos habitando en cavernas, o puede que ya ni siquiera eso, pues por falta de aptitud para hacer frente a las necesidades de la vida habríamos dejado de existir hace ya mucho tiempo. Los fuertes salieron de la caverna; los ineptos para la caza y la pesca, los débiles, se hicieron «guardianes de los templos» (H, 30). Su misión era la de inventar historias y contarlas: «Relatar historias sin haber estado presente se convirtió en un privilegio de los débiles» (H, 30). De esta guisa compensaban su impotencia y recibían a cambio el reconocimiento y aplauso de los fuertes con experiencia de la realidad. Éstos se ocupaban del mantenimiento, aquéllos del entretenimiento; así es como lo «superfluo [...], el producto más bizarro de la vida, se introdujo en el mundo y llegó incluso a convertirse en una necesidad» (H, 30). Lo que había empezado como pasatiempo y diversión —contar historias—, acabó en algo serio. De las historias de la fantasía se generó la magia, cuyo empeño era poner a los dioses de parte de los hombres. Al final de este desarrollo, los más fuertes «salieron de la caverna respaldados por el poder de los rituales cumplidos» (H, 30), inventados por los débiles con el paso del tiempo.

Por más que éstos no salieron nunca de las cavernas, lograron finalmente adueñarse del mundo fuera de ellas con ayuda de su fantasía. Surgieron historias que fueron desban-

cando la realidad prepotente y anónima, y que acabaron siendo tomadas ellas mismas como la realidad. Como conjuntos significativos homógeneos y acabados en condiciones de ofrecer orientación, estas historias tomaron el carácter de cavernas protectoras que mantenían fuera de ellas el absolutismo de la realidad. De este modo pudo el hombre conjurar la amenaza de la realidad anónima y prepotente poniendo nombres y contando historias: traspasó sencillamente a las cosas propiedades suyas y las antropomorfizó. El éxito de su acción consistió en que su entorno se le fue haciendo cada vez más familiar; el mundo perdió todo lo que tenía de extraño y el hombre su malestar ante él. Entre el hombre y el absolutismo de la realidad se interpuso un mundo de representaciones significativas. Por eso puede afirmarse que la salida de las cavidades subterráneas y cuevas de montaña supuso la entrada en otro tipo de cavernas, pues los primitivos refugios fueron reemplazados por mitos, historias y relatos, que ofrecían protección frente al poder absoluto de la realidad.

Pero también fuera de esto se pueden encontrar en la historia de occidente lugares funcionalmente equivalentes a las cavernas, que mantienen a distancia la inhóspita realidad —la ciudad, por ejemplo: «La ciudad es la repetición de la caverna con otros medios» (H, 76). También ella ofrece una especie de protección frente a la prepotente realidad de la naturaleza. «Igual que la caverna, la ciudad procura por todos los medios hacer olvidar el mundo de fuera para poner en su lugar el suyo propio» (H, 79). Nos ofrece la posibilidad de esquivar la caída en el «gélido desamparo del mundo» (H, 355). El ejemplo más representativo de una ciudad que ofrece amparo y agrado de vivir es la polis griega —una unidad vital autónoma y autárquica de dimensiones razonables, una ciudad-estado que, a pesar de todo, no pudo sobrevivir más que un tiempo relativamente corto porque fue sustituida por el estado territorial del imperio universal helenístico que llegaba hasta el Oriente. En éste, la función del Estado se reducía a asegurar la paz interior y las condiciones básicas de

acción, en su mayoría de índole económica, de manera que, a la larga, desaparecieron los presupuestos generadores del sentimiento de protección y bienestar en la ciudad y en el Estado. La consecuencia fue que se llegó a creer que ambas cosas se podían encontrar en el orden cósmico. Todo lo más tarde con la llegada del estoicismo, el cosmos desplaza por completo a la polis; a partir de entonces se convierte este mismo en lugar de protección. Los estoicos se sienten ciudadanos del cosmos, que explican como un conjunto perfectamente ordenado dentro del cual se halla una potencia originaria que forma parte del todo y se cuida providencialmente de sostenerlo y mantenerlo. El estoico es cosmopolita; su polis es el cosmos, en el que se siente como en su propia casa y al que compara con una mansión divina y perfecta: «El estoico se ha retirado, ciertamente, de la vida pública, de la *res publica*, pero no para instalarse en una casa sino bajo el firmamento, en cuya contemplación adquiere y ejercita su condición de ciudadano del mundo» (H, 281). Con ello, el propio universo esférico y observable se hace cargo de la función desempeñada por la caverna protectora frente al absolutismo de la realidad, a saber, les proporciona a los hombres refugio y bienestar.

La caverna constituye un fenómeno ambiguo, cuya estructura es susceptible no sólo de una exposición enormemente dispar, sino también de una valoración muy heterogénea. Así, por ejemplo, no siempre ha sido considerada como un lugar de refugio, sino muchas veces también como calabozo. Tal es el caso en el gnosticismo, donde la caverna del universo es equiparada con una mazmorra. A diferencia de la Stoa, en el gnosticismo cambia radicalmente la valoración del cosmos; el cosmos ya no es una casa perfecta en la que podemos sentirnos a gusto; la bóveda celeste ya no se extiende protectora sobre nosotros como un baldaquino, sino que hace de límite de separación de Dios, de nuestra patria futura, y por eso tiene más bien el carácter de una prisión. La confianza en el universo ha sido sustituida por la angustia cósmica. Desde el punto de vista gnóstico, el universo es una caverna tene-

brosa y demoniaca que se abre frente a un reino ultraterreno de la luz, del que se halla separada radicalmente. Sólo hay una salida de la caverna; es una que está en nosotros mismos.

De acuerdo con la tradición, el gnosticismo divide a los hombres en tres ámbitos: es cuerpo, alma y espíritu, por donde el espíritu humano recibe el nombre de «pneuma». Mientras que el cuerpo y el alma son partes integrantes del cosmos tenebroso y demoniaco, el «pneuma» forma parte del reino de la luz alejado del cosmos, del que está separado en un doble sentido: condenado a vivir encerrado, primero, en la mazmorra del mundo y, segundo, en el calabozo del cuerpo, existe lejos de su patria verdadera. Por lo dicho se puede apreciar con toda claridad que, en el gnosticismo, el cuerpo constituye el equivalente antropológico del lóbrego cosmos: ambos son cavernas oscuras que mantienen prisionero al «pneuma», que anhela volver al reino divino de la luz que es su patria originaria. Cosmos y cuerpo son cavernas en las que el «pneuma» está a la espera de su liberación y salvación. Y si bien es cierto que no le llegará su liberación definitiva del cuerpo y del cosmos más que después de la muerte corporal, durante su cautiverio puede experimentar ya, sin embargo, una elevación al reino de la luz. El «pneuma», fuera del alcance del poder cósmico, está abierto a la recepción de rayos divinos y, por ello, no es preciso que se rinda al cosmos tenebroso y demoniaco. Si se decide realmente a ello, puede muy bien vivir de cara al reino de la luz mediante la renuncia al mundo y el desprendimiento del cuerpo. De modo que, por más que el hombre no esté en condiciones durante su vida de liberarse del encierro del cosmos y de su cuerpo, ya puede, sin embargo, encontrar en su interior una salida de la caverna que lo lleve al reino de la luz: el «pneuma» abierto a la llamada de Dios.

Con el gnosticismo no es, sin embargo, la primera vez que se presenta la salida de la caverna como ascenso al reino de la luz. Una descripción similar se encuentra ya en el mito de

la caverna en el libro séptimo de la *República*, de Platón. Tampoco aquí tiene la caverna el valor de un lugar de refugio; más bien es el lugar de lo impropio y no verdadero. De espaldas a la abertura de la caverna, encadenados, los hombres no pueden ver más que las sombras de la realidad, no esta misma, que es como Platón denomina la esencia de la cosas. Para poder verla no les queda más remedio que liberarse de sus ataduras y salir de la caverna a la claridad del mundo exterior. Al comienzo les dolerán los ojos y sucumbirán a la tentación de tomar como verdadero su mundo de las sombras y como irreal el mundo auténtico; pero poco a poco se irán acostumbrando al mundo de verdad. Sobre este trasfondo hay que entender la así llamada doctrina platónica de las ideas. Las sombras en la caverna se corresponden con las apariencias de las cosas, que no representan la realidad auténtica. Ésta se compone de las ideas existentes fuera de la caverna en cuanto esencias de todos los fenómenos; de ellas dice Platón que constituyen la esfera autónoma, constante e imperecedera del ser.

Que la verdad auténtica se encuentra fuera de la caverna es un pensamiento frecuente en la Ilustración. La caverna no es aquí ni lugar de refugio ni sitio incómodo, sino residencia de la irracionalidad y la ignorancia. Por ello no se la puede aceptar como alojamiento duradero para el hombre. Esto es algo que ya se puede deducir de la repulsa de los ilustrados hacia toda clase de entreluces crepusculares y de tenebrosa ignorancia; la posibilidad de caer en ambos la experimentan como una amenaza permanente; evitarla constituye para ellos una tarea ineludible.

Pero ocurre que a la salida de la caverna sigue siempre un retorno a la misma: después de la Ilustración, las cavernas son tenidas en la época romántica como «refugios de lo superado, de la sabiduría de los secretos, y no de la ciencia de los conocimientos» (H, 551).

En general hay que constatar que, allí donde no se las describe ni como esferas de protección ni como prisiones, las

cavernas no se presentan necesariamente como un lugar de las tinieblas, de la ignorancia y de la falsedad; pues también hay «acepciones antinómicas» (H, 301). Es decir: «Lo esencial está en la caverna —el dios, la verdad, la substancia, el tesoro, la herencia» (H, 304). Aquí se sigue manteniendo la antigua disposición del «escenario de la caverna, con luz y oscuridad, mundo superior y mundo inferior, exterior e interior y el camino entre ambos» (H, 303). Sólo en lo que toca a la salida de la caverna se trocan ganancia y pérdida en su contrario: «La salida puede convertirse en entrada, de espaldas al dilatado horizonte y la mirada puesta en el secreto de lo arcano, en el que yace algo que espera su descubrimiento o revelación capaz de hacer olvidar toda luz natural» (H, 303). La caverna no es aquí un lugar ni de amparo ni de prisión, sino una mansión de la oscuridad a la que hay que llevar la luz.

Por otro lado, también la Edad Moderna ofrece diversas descripciones de cautividades. Así, por ejemplo, la *Crítica de la razón pura*, de Kant, presenta el «compendio del encarcelamiento: el conocimiento teórico se queda limitado a las apariencias, a los fenómenos, y toda mirada de la razón más allá de sus límites está condenada al fracaso. Comparado con las expectativas de todos los siglos anteriores de filosofía —especialmente con las del siglo de Leibniz—, y desde el punto de vista de una posible aportación de nuevas certezas, esto representaba una decepcionante reclusión en la caverna de la legitimidad propia de las puras apariencias» (H, 752). En la mayoría de los casos, sin embargo, el confinamiento en la caverna se experimenta como algo positivo y agradable, pues nos protege de las inclemencias de la realidad. Retocando una frase de Wittgenstein podría decirse lo siguiente: hay razones para dudar de que se le hace un favor a la mosca si se le muestra el camino para salir de la botella. Pues detrás de una ventana cerrada o de un bote tapado se muestra la realidad bastante más agradable de lo que verdaderamente es. Cuando se está detrás de una ventana cerrada es bastante difícil entender «lo que significa encontrarse y

moverse fuera en la vida, en la existencia, en el devenir cotidiano» (H, 764). Por eso no está nada claro si habría que ponerse en camino hacia el exterior. Por decirlo nuevamente con los términos cambiados: hay razones para dudar de que se le hace un favor al hombre de la caverna si se le deja salir de su crepúsculo a la luz del día y moverse bajo el cielo. Porque todo lo más que aquí se le puede ofrecer son instrucciones para «hacerse dueño de su lamentable situación de extrañamiento» (H, 350). Quien ha crecido en las profundidades de la tierra se siente sobre su superficie como un ser errante y sin patria en el mundo, con añoranza de protección igual que de su niñez perdida, de la que «se siente más bien expulsado que liberado» (H, 408).

Naturalmente, los hombres modernos no somos ni moscas en una botella ni trogloditas. Igualmente, tampoco hay para nosotros la posibilidad de una vuelta al seno de las cavernas protectoras en el sentido de un retorno al estado de la más supina ignorancia. Eso sí: seguimos necesitando de la protección de habitáculos a modo de cavernas —bien sea del espacio interior invisible de nuestro propio yo apartado del mundo, bien sea del espacio interior visible de nuestras cálidas salitas de estar. El modelo más representativo de estos espacios fuera del alcance del absolutismo de la realidad lo constituye en los tiempos modernos la cultura. Ella es expresión del hecho de que el hombre no puede pasarse sin seguridades y orientaciones. Nuestro existir sólo es posible al amparo de la cultura; de por sí exige en la vida cotidiana seguridad, constancia y confianza. Estas se ponen de manifiesto principalmente en el ámbito interpersonal, en la esfera política y en las instituciones sociales. Apoyándose en Gehlen, Blumenberg dedica una atención especial a la constitución de instituciones. Ha de «producirse una vuelta a una caverna después de haber sido abandonada la que antes ofrecía amparo en la naturaleza; pero no a las antiguas sombras, sino a nuevas configuraciones de protección frente a nosotros mismos y frente a otros, así como a una consistencia

no plagada de incredulidad y duda» (H, 812). La expresión paradigmática de tales configuraciones es llamada «cultura», y el concepto genérico de los espacios cerrados y habitáculos que sustituyen a las cavernas es el de institución (cfr. H, 812). Son lugares que ofrecen «fiabilidad, orientación y apoyo» (H, 813); su equivalente son las «costumbres» (H, 812), que se establecen por repetición. Instituciones y costumbres se asemejan en un punto esencial: «Merced a su dominio sobre la reglamentación de la vida, lo que no tiene sitio en ellas es dejado simplemente de lado, o es declarado inmerecedor de atención» (H, 812). De este modo, la cultura, como expresión paradigmática de las instituciones y costumbres que dan apoyo y orientación, consigue también mantener a distancia el absolutismo de la realidad, que es para los hombres algo insoportable de lo que deben liberarse. Eso lo consiguen mediante el establecimiento de instituciones, la formación de costumbres, en una palabra, mediante la construcción de cavernas culturales como espacios protectores.

Con ello se confirma y reconoce la existencia del absolutismo de la realidad. Pues describir la cultura como una caverna que protege frente al absolutismo de la realidad significa no sólo estar convencido de la necesidad de mantenerla alejada, sino también de su existencia. Aquí viene muy a propósito el intenso estudio por parte de Blumenberg del planteamiento epicúreo, que parece merecerle mucha simpatía sin por ello pretender reavivarlo sin más. Típica de la posición epicúrea es la hipótesis de que lo existente abarca más de lo que nosotros conocemos, pero que fuera de él no hay nada. Los epicúreos eran atomistas materialistas, para los cuales la realidad se compone de numerosos átomos que se mueven sin parar en el espacio vacío uniéndose entre sí y separándose. Este todo de átomos, movimiento y espacio vacío no tiene su origen en nada extraterreno. Los epicúreos se oponen por igual a la divinización estoica del universo como a su demonización por parte de los gnósticos —el universo era para ellos un hecho neutral. Por eso rehusaba Epicuro «para sí y

para sus discípulos la admiración del universo» (H, 334). Esta prohibición epicúrea de admirar el mundo obedecía «por entero al propósito de evitar todo pensamiento en una providencia que rodea al hombre y se ocupa de él, como la que ofrecían los estoicos como agradecido consuelo de sus contemporáneos desilusionados del mundo» (H, 334). A la vista de la falta de fundamentación racional del universo, no existían «razones de ningún tipo ni para admirarlo ni para intranquilizarse por su culpa» (H, 338). «El epicúreo es un observador tan distanciado de la felicidad como de la desgracia del mundo, porque, por mucho que puedan afectarle ambas, considera que ninguna de ellas lo tiene a él como objetivo de referencia [...] Si el hombre, a pesar de sus anhelos de felicidad, es víctima de la desgracia, no podrá decirse que tal cosa obedece a un designio profundo; lo mismo ocurre con la felicidad que le pueda tocar en suerte y que, en el mejor de los casos, no es más que la alegría por la ausencia de padecimiento» (H, 335).

En *Tiempo vital y tiempo cósmico*, Blumenberg ha expuesto contundentemente la indiferencia del mundo sin fundamento ni razón frente a nosotros los hombres; pero ésta ya fue constatada por los epicúreos en los mismos inicios del pensamiento occidental. Sólo que ellos, a diferencia de nosotros, los hombres de hoy, la sintieron no como una cruel impertinencia y un agravio indignante, sino que la interpretaron como «igualdad de todos ante el azar [...], que no conoce ni maldad ni favor [...] Él encarna un principio de igualdad en pro del cual se sacrifica el principio de la justicia» (H, 335). En lugar de reaccionar con indignación y agravio a la indiferencia del mundo irracional, el epicúreo respondía a «la indolencia del mundo frente a él con la misma actitud frente al mundo» (H, 351). Esta misma actitud frente a la indolencia del mundo la adoptaba, también, frente a la muerte.

A diferencia de Platón, que estaba convencido de la inmortalidad del alma, los epicúreos partían de la mortalidad absoluta del hombre; la muerte es el término absoluto de la vida.

A pesar de ello, los epicúreos no creían que hubiera motivos para tener miedo a la muerte, pues la muerte no significa nada ni para los vivos ni para los muertos. Mientras vivimos, no está presente, y cuando hace acto de presencia, ya no vivimos, es decir, no afecta ni a los vivos ni a los muertos y, por lo tanto, carece de interés para los hombres. Por su índole similar a la del mundo, sólo puede esperar indiferencia de quien se enfrenta a ella sin prejuicios. No obstante, la reflexión al respecto no puede acabar aquí, pues la muerte volvió a perder su indiferencia con el Cristianismo. Éste ofrece la esperanza «de que hay un dios que se ha hecho cargo de nosotros» (H, 343), que nos promete una vida eterna. El Cristianismo primitivo adoptó en esto un camino intermedio «entre Platón y Epicuro» (H, 347; DH, 9). Frente a Platón afirma que el alma es inmortal por naturaleza; frente a Epicuro, que el hombre no ha de morir necesariamente. Se trata, pues, de una vía media entre «inmortalidad platónica y mortalidad epicúrea» (DH, 9). En lugar de la certeza platónica de la inmortalidad y del convencimiento epicúreo de la mortalidad se introduce la esperanza revelada de una vida eterna al alcance del creyente.

Actualmente, sin embargo, se han resquebrajado muchos presupuestos de los que se nutría en otros tiempos la fe en la vida eterna. No es que falte la disposición a creer en ella, pero de esta creencia no nace ya ninguna fuerza vinculante general. Bien entendido, sin embargo, que no se renuncia a ella por falta de argumentos plausibles que la apoyen, sino más bien porque ya no despierta en nosotros ninguna resonancia positiva. Tras el derrumbamiento del orden significativo metafísico junto con su jerarquía de valores, la creencia en una vida eterna ha perdido su fuerza de convicción. Todos los argumentos aportados en su favor son más apropiados para reforzar el escepticismo reinante que para contrarrestarlo. Por este mismo motivo, Blumenberg acaba finalmente por dejar de lado la fe en una vida eterna y, en

consonancia con los epicúreos, considera la muerte como la más radical despedida del mundo y de la vida.

En este orden de cosas, el esmero con que Blumenberg trata a Epicuro en casi todos sus escritos denota lo mucho que aprecia la filosofía epicúrea. De hecho, en la tesis de la sinrazón e indiferencia del mundo fáctico se da una concordancia entre el absolutismo de la realidad y el atomismo materialista de los epicúreos. Con la sola particularidad de que aquéllas quedan superadas en el atomismo materialista de Epicuro a base de no considerarlas como algo cruel que pudiera entorpecer una reconciliación con el mundo fáctico y el hecho perecedero que cada uno es en sí. Y si bien se puede decir que, como tendencia general, hoy en día nos encontramos en una tesitura semejante, por razón de que cada vez nos resulta más difícil deshacernos de la idea de la sinrazón e indiferencia del mundo fáctico, no por ello se puede transponer sin más la postura epicúrea a nuestra situación actual. Los epicúreos no necesitaban más que ponerse de acuerdo con un mundo imposible de fundamentar racionalmente y cruel; nosotros tenemos que ver, además, cómo superamos la decepción que nos han deparado las engañosas promesas de amparo y sentido del cristianismo. Para hacer frente a esta amarga contrariedad no nos sirve nuestra caverna cultural, que por encima de todo es contrapartida del absolutismo de la realidad, al haber quedado privada de sus garantías metafísicas; hacen falta más esfuerzos todavía. Tomando como punto de referencia a Montaigne, se puede decir que lo que importa es conocer y reconocer que «la naturaleza no [es] una instancia ante la cual puede quejarse uno como otrora hiciera Job ante su Dios. El único consuelo que cabe esperar de la naturaleza es que lo que le hace a uno también puede hacérselo a otro, de modo que nadie necesita preguntarse por qué le ha tocado precisamente a él» (H, 281).

La cuestión de cómo se puede vivir desde esos presupuestos, o de si realmente podemos pasar sin darle una respuesta a esta pregunta, la más candente de todas, queda de momento abierta. Lo que sí resulta en extremo problemático es par-

tir de que un planteamiento es falso ya sólo por el hecho de no tener una respuesta satisfactoria al efecto; esto no es convincente. Que la realidad no satisface nuestras exageradas expectativas alimentadas por mitos, religiones y metafísicas, no se puede utilizar como argumento en su contra. Al contrario: al hombre hay que exigirle que reconozca «lo descomedido de las exigencias que le plantea al mundo» (H, 344), y que adecue sus deseos a la realidad.

Constataciones como estas últimas tienen el carácter no tanto de meras comunicaciones de saber, como de instrucciones para una reconciliación sin ilusiones del hombre con su propia existencia y con la realidad irracional y cruel. Se trata de un proceso de resignación, por donde resignarse no tiene aquí el significado de desesperarse, sino más bien de ir haciéndose poco a poco el ánimo, de creciente disposición a una renuncia necesaria desde hace ya mucho tiempo. En la medida en que la filosofía apoya este proceso, se la puede considerar «como arte de la resignación. Ella amansa la fuerza de las grandes expectativas, cuya decepción puede traducirse en odio del mundo» (H, 791). El arte de la resignación es un saber despedirse y desprenderse de exigencias exageradas de sentido y amparo, una capacidad de renuncia y moderación, que —practicada adecuadamente— puede conducir a un sobrio acuerdo con el mundo sin razón y despiadado. Cuando ocurre esto es porque uno ha aprendido a «aceptar finalmente lo que se espera de él» (H, 33), como dice Blumenberg en línea con Lucrecio el epicúreo.

ILUSTRACIÓN SIN ILUSIONES CON UNA RESIGNADA ACEPTACIÓN DE LA PÉRDIDA

El recorrido por las principales obras de Blumenberg ha puesto de manifiesto que a través de todas ellas se extiende como hilo conductor un doble pensamiento fundamental. En lo que sigue queremos esbozarlo de nuevo en sus rasgos esenciales, para mostrar los paralelismos existentes entre sus diversos escritos. La primera parte de este pensamiento fundamental está compuesta, como ya se ha señalado repetidamente, por la tesis de la prepotencia indiferente y despiadada de la realidad carente de fundamento racional: de la realidad como absolutismo. Representante de esta tesis es en *La legitimidad de la Edad Moderna* la idea medieval de la no fiabilidad del mundo, que se encuentra en manos de un Dios arbitrario. A él vienen a asociarse en *La génesis del universo copernicano* los desiertos siderales vacíos de sentido y yermos del universo inconmensurable. En *Trabajo sobre el mito* es presentado el universo indiferente y frío bajo el título central de absolutismo de la realidad. Éste constituye en *La legibilidad del cosmos* el trasfondo sobre el cual destaca la naturaleza como libro. Frente a esto, en *Tiempo vital y tiempo cósmico* se ejemplifica en el tiempo cósmico, con sus colosales dimensiones, la indiferencia y desconsideración de la realidad prepotente, que se hace patente sobre todo en la desproporción entre el tiempo vital y el cósmico. En *Salidas de la caverna*, la

realidad inhóspita e inclemente encarna tendencialmente el mundo exterior de fuera de la caverna. La realidad dura, implacable, indiferente, resulta insoportable y asfixiante a seres débiles y limitados como nosotros los hombres. Por eso mismo andamos buscando desde siempre posibilidades de escapar al absolutismo de la realidad. Estas son descritas por Blumenberg como consecuciones de distancia, pues gracias a la domesticación, relativización y liquidación que en ellas se hace de la realidad como absolutismo, se consigue mantener ésta a distancia.

Las distintas aportaciones a dicho distanciamiento constituyen la segunda parte del pensamiento fundamental de Blumenberg. En ellas se centra todo su interés en sus correrías por los numerosos documentos de la historia del pensamiento occidental. En *La legitimidad de la Edad Moderna* acapara la atención la autoafirmación humana mediante la ciencia y la técnica como contrapartida al absolutismo de la realidad y, con ello, como aligerante distanciamiento de éste. En *La génesis del universo copernicano* se presenta la tierra como el único oasis en el inhóspito e inconmensurable desierto sideral; en él pueden pasar la vida los hombres y, hasta cierto punto, llenarla de sentido. Las historias, relatos y mitos de la más diversa especie generadores de sentido se hacen cargo de la función de mantener alejada la realidad prepotente y vacía de sentido. Por el contrario, en *La legibilidad del cosmos* se describe la transformación de la realidad indiferente y despiadada en un texto significativo y legible como alivio distanciador. Esta función corre a cargo en *Tiempo vital y tiempo cósmico* del mundo de la vida en cuanto lugar de cosas obvias incuestionadas que proporciona bienestar. Un cometido semejante cumplen las cavernas en *Salidas de la caverna*, y muy por delante de todas la cultura con sus instituciones y costumbres que otorgan confianza, dominio de la situación y orientación.

Blumenberg no deja asomar la menor duda de que el hombre necesita de tales distanciamientos, más aún, no puede

prescindir en absoluto de ellos si es que quiere soportar la intolerable —por prepotente— realidad. Pero al mismo tiempo nos advierte de que, en la situación presente, no todas las formas de alivio del absolutismo de la realidad son merecedoras de crédito y aceptables. Pues si bien es cierto que la creación y consolidación de mundos significativos familiares, gratos y orientadores resulta imprescindible, no lo es menos que algunos de ellos también pueden hacerse obsoletos. Las reflexiones de Blumenberg sobre las formas heterogéneas de la comprensión humana de sí mismo y del mundo no pueden ocultar su postura crítica frente a todas las formas míticas, religiosas y metafísicas de pensamiento. En realidad son todas éstas las que le parecen insostenibles, las que para él han perdido toda su virtualidad porque han resultado ser ilusorias. Si tienen un cierto interés filosófico es solamente en realación con la pregunta de qué es lo que en otros tiempos se creyó eficaz para romper y olvidar el absolutismo de la realidad. Con todo, Blumenberg no equipara la exclusión de estas formas de pensamiento con el de todas las otras formas que mantienen a distancia el absolutismo de la realidad mediante esferas de seguridad y bienestar. Pues aunque también el mito haya perdido su función primigenia como tal, no cabe pensar que desaparezca ni que jamás podamos considerarlo superado en cuanto esfuerzo humano por crear presupuestos básicos de confianza. Si hay una situación en la que no se puede prescindir de la autoafirmación humana mediante la ciencia y la técnica, del mundo de la vida como lugar de las cosas obvias que nos son familiares, o de la cultura como ámbito de las instituciones y costumbres que nos deparan fiabilidad, orientación y seguridad, es precisamente aquella en la que el absolutismo de la realidad gana en eficacia. Juntamente con el planeta tierra, el mundo de la vida y la cultura constituyen efímeros oasis donde ir pasando y disfrutando en lo posible de la vida en medio de un decepcionante desierto sideral.

En esta tesitura se hace imprescindible plantearse la pregunta de si este doble pensamiento básico de Blumenberg se corresponde en absoluto con los hechos y es objetivamente correcto. Lo que sí sorprende es que no se preocupe de tomar ningún tipo de medidas metodológicas para demostrar y fundamentar la legitimidad y congruencia de sus planteamientos. El pensamiento del absolutismo de la realidad, presente en los distintos escritos, sólo tiene en principio el carácter de una estipulación sobre cuyo trasfondo pueden resultar plausibles los diversos planteamientos significativos del pensamiento occidental como formas de distanciamiento y domesticación de dicho absolutismo. ¿Podría decirse, entonces, que el pensamiento del absolutismo de la realidad constituye una afirmación de gran eficacia explicativa pero en sí misma infundada?

De hecho, el propio Blumenberg rechaza todas las exigencias de legitimación que se le plantean a la filosofía desde fuera de ella: «La filosofía es la expresión más representativa de todas aquellas afirmaciones indemostrables e irrebatibles que han sido elegidas bajo el punto de vista de su eficacia. En tal sentido, tampoco son otra cosa que hipótesis, pero con la diferencia de que no contienen instrucciones para realizar experimentos u observaciones, sino que sólo nos dan a entender algo que, de no ser por ellas, seguiría siendo para nosotros absolutamente desconocido e inquietante» (H, 22). De aceptar esta definición, el doble pensamiento básico de Blumenberg queda ya justificado aunque no sea más que por aquello que él nos hace accesible y cuya aceptación no resultaría absurda en absoluto. Un hacer accesible y comprensible de esta índole permanece libre de todo imperativo de legitimación. No es ningún juego de palabras cuando se afirma que todo lo que se puede conocer de ese modo no precisa de justificación y es modesto en cuanto a sus exigencias de plausibilidad. Blumenberg quiere persuadir, no demostrar.

Ni que decir tiene que, a más de uno le parecerá que esta pretensión de validez es del todo insuficiente para conseguir

una aceptación incondicional. Justo por eso surge inevitablemente la pregunta de si la elección del punto de vista preferido no equivale a un acto de decisionismo irracional. ¿Sigue Blumenberg en esto la línea de Max Weber? Este distingue entre objetividad científica y juicio valorativo personal;[1] de las aserciones con un contenido de totalidad y orientativo dice que escapan a toda fundamentación científica y que, por eso, su reconocimiento es un asunto que tiene que ver exclusivamente con una toma de postura personal, con una decisión irracional, es decir, se trata de un juicio de valor personal. ¿Puede afirmarse, entonces, que la adopción sin reservas del doble pensamiento de Blumenberg, para el que no pueden aducirse pruebas contundentes, sólo es posible mediante una decisión irracional? Si fuera así, habría que preguntarse de dónde le puede venir a Blumenberg el valor para defender impertérrito este pensamiento e impugnar otras posiciones.

Por mucho que Blumenberg se asemeje a Weber a la hora de rechazar por no verificable toda pretensión científica de legitimación por parte de las aserciones de totalidad y orientativas, no deja por ello de rechazar su forzosa alternativa entre demostración científica y decisión racional. Pues entre ambas existe todavía una tercera posibilidad, que Blumenberg denomina «el principio de la razón insuficiente» (W, 124), al que ya nos hemos referido en el capítulo segundo. Con él se significa la posibilidad de otorgar credibilidad a un pensamiento sobre la base de argumentos plausibles. Las afirmaciones de totalidad y orientativas no pueden consolidarse en forma de proposiciones científicamente fundamentadas, pero no por eso son inaccesibles a toda reflexión racional. En tal sentido, el «principio de la razón insuficiente [...] no ha de ser confundido con un postulado de renuncia a toda fundamentación, lo mismo que «opinión» tampoco designa una postura arbitraria, sino sólo la que tiene una fundamentación difu-

[1] Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1988.

sa y no sujeta a reglas metodológicas» (W, 125). Aparte de la demostración científica y de la decisión irracional existe la posibilidad de la orientación ponderada de argumentos. El resultado de ésta puede ser un pensamiento apoyado en argumentos de mayor o menor plausibilidad, una propuesta explicativa más o menos convincente y probable. La plausibilidad es una forma de validez que posee un fuerte poder de atracción y opera sin pruebas concluyentes, pero que precisa de argumentos convincentes. En este sentido, en el ámbito de las cuestiones de totalidad y de orientación hay que rebajar las certezas definitivas al nivel de apreciaciones merecedoras de aceptación, y las verdades contundentes al de probabilidades cambiantes. La firmeza de opinión a salvo de toda irritación es sustituida por una modesta plausibilidad apoyada en argumentos; la fiabilidad ya no es aquí requisito indispensable para la legitimidad.

Con ello queda descrito el grado de validez que le corresponde al doble pensamiento de Blumenberg: no tiene el peso de lo que es razonable por la contundencia de los motivos aportados, ni la cualidad de una mera opinión personal, sino que más bien posee el alcance de una propuesta interpretativa basada en argumentos plausibles.

La pregunta crítica que se plantea entonces es dónde se puede encontrar en Blumenberg una argumentación de esa índole basada en motivos sólidos. ¿Tiene sentido ponerse a buscarla? Examinada en su conjunto, la obra de Blumenberg es de lo más interesante y sugestiva, pero en ella se echa de menos una argumentación sólida. Da la sensación de que Blumenberg se ha decidido a renunciar a ella, a no hacer nada por examinar y asegurar la credibilidad y legitimidad de su pensamiento. Pero esto es sólo en apariencia. Pues aunque la reflexión argumentativa no ocupe muchas veces el primer plano, en el trasfondo está siempre presente.

Que los exaltados planteamientos significativos de índole mítica, religiosa y metafísica ya no posean el atractivo de antes y, como consecuencia, le allanen el camino a la idea del

absolutismo de la realidad, tiene múltiples causas. Primero, el mundo moderno en que vivimos ha permitido el nacimiento de estructuras de conciencia que se comportan de manera tendencialmente indiferente respecto a los problemas básicos de la tradición metafísica, aparte de que están marcadas por un escepticismo radical frente a todo recurso mítico, religioso y metafísico con pretensiones de abarcar la totalidad de lo existente. Segundo, las diversas genealogías de desenmascaramiento, desde Hume y Holbach, pasando por Nietzsche, Marx y Freud, hasta nuestros días, han hecho que se desmoronasen los presupuestos de plausibilidad de los que el pensamiento especulativo extraía toda su fuerza. Tercero, ha resultado que dicho pensamiento no tiene toda la eficacia que él mismo se atribuye. Faltan indicaciones en apoyo de su fiabilidad; ello hace que destaque sobremanera el rechazo de los planteamientos significativos míticos, religiosos y metafísicos, cosa que indudablemente refuerza aún más el absolutismo de la realidad.

Así y todo, por mucho que estos tres puntos de vista —a cuya exposición exhaustiva nos parece mejor renunciar aquí— hayan podido influir en el pensamiento de Blumenberg, hay otros dos aspectos que son mucho más determinantes y fundamentales: las modernas ciencias naturales y el historicismo moderno.

1) Para el pensamiento de la Edad Moderna ha sido decisiva la neutralización y objetivación científica del mundo, un proceso sutil pero enormemente eficaz de desmitificación del mismo, por el cual se le ha ido privando cada vez más de todo sentido referido al hombre o que le planteara a éste cualquier tipo de exigencias. El mundo científico se configura sobre la base de resultados de la investigación experimental, teorías y fórmulas, que de por sí son absolutamente neutrales e indiferentes respecto a toda atribución de sentido trascendente y a la existencia humana. Sólo hay una cosa a la que no renuncian: de manera radical —y puede decirse que

cada descubrimiento aumenta esta radicalidad— insertan al hombre en el devenir de la naturaleza, lo instalan en un planeta diminuto dentro de una galaxia espiral con más de cien mil millones de soles, que a su vez no es más que una de las cien mil millones de galaxias que abarca el cosmos en expansión, explican su origen a partir de una evolución de cientos de millones de años, lo encajan de ese modo en el sistema de desarrollo de todos los organismos sin excepción, deducen su pensamiento y su conciencia de sistemas neuronales, del funcionamiento específico de su cerebro, y explican su comportamiento social en razón de la conjunción de combinaciones especiales de genes.[2] Estas constataciones, de consuno con otros muchos conocimientos científicos, no pueden menos que afectar la comprensión humana de sí mismo y del universo, pues a pesar de que van perdiendo cada vez más todo carácter provocativo, no por ello dejan de constituir un colosal desafío. No es cierto que los hallazgos de la ciencia, sean cuales fueren, no importan en absoluto, porque la experiencia de la no disponibilidad de sí mismo y de la propia contingencia ofrece ya por sí sola un motivo suficiente para el reconocimiento de modelos significativos religiosos.[3] A ello se contrapone con todo su peso probatorio el hecho innegable de la moderna pérdida de confianza, inaudita y en todos los sentidos sin precedentes, en las ofertas religiosas de sentido, a lo que también ha contribuido, y en no pequeña medida, el moderno desarrollo del pensamiento.[4] Se mire por donde se mire, un universo inconmensurable, mudo e indiferente, compuesto de hidrógeno y helio, un decepcionante desierto sideral, es evidentemente algo muy distinto de un

---

2 Cfr. J. Audretsch/K. Mainzer (eds.), *Vom Anfang der Welt. Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, Munich, 1989; E. Agazzi y A. Cordero (eds.), *Philosophy and the origin and evolution of the universe*, Dodrecht/Boston/Londres, 1991.

3 Cfr. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Viena/Colonia, 1986.

4 Cfr. P.L. Berger, *Der Zwang zur Haresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Francfort/Meno, 1980.

conjunto significativo en sí mismo coherente de índole mítica, religiosa o metafísica, en el que el firmamento proclama la suprema perfección divina o da testimonio del poder de las manos creadoras divinas. Todo esto le otorga al absolutismo de la realidad un grado extremadamente alto de plausibilidad.[5]

2) En concomitancia con todo esto, el historicismo moderno ha generado una conciencia muy aguda de la relatividad de todos los patrones interpretativos surgidos en el decurso de la historia, y de ese modo los ha despojado de su credibilidad.[6] El planteamiento funcionalista de Blumenberg parte de que todas las concepciones del mundo y todos los sistemas interpretativos de la historia del pensamiento occidental guardan una cierta relación entre sí, en razón de que cada uno de ellos representa una respuesta al desafío planteado por el anterior. Sólo quien conoce a fondo la historia del pensamiento occidental está en condiciones de interpretarlos correctamente. Pero hacer presente el saber histórico correspondiente significa objetivar las distintas representaciones del mundo, y ello ya comporta «como tal su desmontaje» (WuW, 72). De manera similar a Gehlen,[7] Blumenberg llega a la conclusión de que, evidentemente, la reflexión histórica «hace accesibles y comprensibles los mundos, pero [...] al mismo tiempo nos quita la posibilidad de hacer nuestro sin más problemas y como algo obvio uno de dichos mundos» (WuW, 73). El estudio objetivante y continuo de las muchas interpretaciones occidentales del hombre y del mundo, así como de los presupuestos de su aparición, acaba vaciándolas de sentido y destruye tanto su fuerza vinculante como nuestra fe en su valor. Sucede entonces que, una vez desmoronada con la ayuda del historicismo moderno la confianza en las

---

5 Cfr. F.J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall, op. cit.*

6 *Ibid.*

7 Cfr. A. Gehelen, *Der Mensch*, Wiesbaden, 1976, 381 ss.

configuraciones significativas y en las imágenes del mundo transmisoras de una concepción placentera de éste y de la vida, y establecida con la colaboración de las modernas ciencias naturales la idea del absolutismo de una realidad significativamente indiferente y generadora de descontento ante el mundo y la vida, no queda más que un paso bien corto hasta llegar a la tesis de que la función de todos los grandes sistemas significativos consiste en poner y mantener a distancia el insoportable absolutismo de la realidad.

Por mucho que se discuta sobre si este pensamiento básico de Blumenberg resulta o no convincente desde cualquier punto de vista, lo que sí está fuera de toda duda es que posee una incomparable fuerza creativa y es susceptible de apoyo argumentativo. Eso sí: reconocer su legitimidad implica la ruptura consecuente y radical con el Cristianismo y la metafísica tradicionales. Hasta qué punto se trata de algo nada obvio en un principio para el propio Blumenberg, se puede colegir retrocediendo a los comienzos de su pensamiento. Por lo que él mismo cuenta, durante sus estudios se ocupó principalmente de la filosofía escolástica y neotomista. No sólo esto, sino que este interés por la filosofía escolástico-medieval quedó plasmado en su tesis doctoral, que lleva por título *Aportaciones en torno al problema de carácter originario de la ontología escolástico-medieval*. Este trabajo resulta especialmente interesante en el marco de nuestra actual exposición, pues en él todavía se contempla la posibilidad de una metafísica basada en la no disponibilidad de la existencia humana, una posición similar a la mantenida en nuestros días por Henrich[8] y Levinas,[9] por ejemplo. Bajo el título de «Últimas posiciones metafísicas» (UO, 85), Blumenberg examinaba dos posiciones existenciales: «existencia iluminada — existencia arrojada a sí misma» (UO, 92). La existencia iluminada la

[8] Cfr. D. Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort/Meno, 1982.

[9] Cfr. E. Levinas, *Totalitat und Unendlichkeit*, Friburgo/Munich, 1987.

caracteriza como la posibilidad más extrema de experiencia cristiana de sí mismo; su grado más alto de realización lo alcanzó durante la Edad Media cristiana. Aquí «experimenta el hombre en su impotencia la capacidad de comprender el ser y de darle con ello un fundamento a su existencia. Este fundamento es la plenitud de sentido que alcanza la existencia humana en la "beatitudo", en el disfrute del ser» (UO, 91). A diferencia de la existencia iluminada, la arrojada a sí misma no se experimenta ni como impotente ni como potenciada por un fundamento absoluto del ser; ella se sabe autopotente y autodisponible. Con la particularidad de que la conciencia moderna «no se ha parado en la experiencia de su autopotencialidad; al contrario, ha vuelto a ser arrojada a abismos hasta ahora desconocidos de impotencia y desesperación. Inanidad, estar arrojada y facticidad son los elementos predominantes en la autoexperiencia existencial [...] En su deyección, [el hombre, F.J.W.] es arrojado de continuo a sí mismo» (UO, 92). El representante más señalado de la existencia iluminada es san Agustín, el de la existencia arrojada a sí misma, Heidegger.

En relación a ambas posturas existenciales básicas, Blumenberg se pregunta: «¿Se ha alcanzado aquí un último dualismo de posibilidades metafísicas? ¿Es una decisión humana la que lleva a una de estas posiciones, o es la facticidad de los horizontes históricos la que sólo permite en cada momento una de ambas posibilidades?» (UO, 92). Para Blumenberg se trata de una cuestión puramente retórica, pues su reflexión va más allá de estas dos posturas básicas existenciales: «Aún es posible una tercera postura, a saber, la de que las preguntas metafísicas no se agotan en estas posiciones, pues existen todavía más posibilidades radicales. De ser esto así habría que plantear las nuevas preguntas a partir de un "descubrimiento" de la experiencia humana de sí mismo, que sin hipérbole puede considerarse como "definitiva": la experiencia de la existencia que no es dueña de sí misma. Esta experiencia es, en definitiva, común a las dos posiciones metafísi-

cas anteriormente expuestas» (UO, 92).[10] Pues esta tercera posición es a la vez algo menos que la existencia iluminada y algo más que la existencia arrojada. Por un lado, le falta la seguridad de la iluminación medieval; por otro, rompe el carácter definitivo de la interpretación moderna del estar arrojado. Está abierta a una potenciación mediante una fundamentación absoluta del ser, pero sin saberse todavía en posesión de la misma. Por eso puede afirmar Blumenberg: «A partir de esta última experiencia ha de plantearse toda indagación metafísica» (UO, 92).

La experiencia de la facticidad no disponible como el «hecho desnudo»[11] de mi propia existencia hace posible y estimula el pensamiento metafísico. De ahí que el intento de salvar la metafísica pueda ser considerado realmente como uno de los propósitos del joven Blumenberg influido por la escolástica, para quien la metafísica no representaba todavía el poder opuesto al absolutismo de la realidad.

Todavía en 1945, y sobre el trasfondo de la proclamación de Nietzsche de la muerte de Dios, Blumenberg proponía «penetrar en las oscuras profundidades de aquello que todavía puede representar una posibilidad para nosotros. Una de las preguntas acuciantes, que puede impulsarnos a esclarecer nuestro origen histórico, es la de si el retorno de dios forma parte de estas posibilidades que aún nos están abiertas» (KG, 554). Blumenberg no ofrece ninguna respuesta al efecto, pero tampoco excluye la posibilidad por él expuesta; sobre el absolutismo de la realidad no se dice todavía nada.

Incluso en *Paradigmas para una metaforología* parece que Blumenberg sigue estando empeñado de algún modo en la salvación de la metafísica. Pero este propósito ya ha perdido mucho de su anterior firmeza, pues en dicha obra se constata abiertamente «el desvanecimiento progresivo de la metafí-

---

[10] Cfr. sobre este punto también F. J. Wetz, *Das nackte Daß, op. cit.*

[11] *Ibid.*

sica» (PM, 142). Por otro lado, también es cierto que se continúa buscando las posibilidades que puedan quedar abiertas al final de la metafísica tradicional, porque después de éste siguen existiendo tanto la necesidad teórica de totalidad como la necesidad pragmática de orientación. El lugar tradicionalmente reservado a la metafísica lo ocupará ahora la metáfora absoluta. Pero tampoco ésta se presenta en un principio como el polo opuesto al absolutismo de la realidad; a lo único que se opone es a su disolución en una conceptualidad científica. Las metáforas absolutas son caracterizadas, ciertamente, como vocablos de totalidad y de orientación que escapan a toda conceptualización científica y defienden frente a ésta un derecho de autonomía, pero no se las considera todavía como ayudas para mantener a distancia el absolutismo de la realidad. Al contrario: como metáfora absoluta de los tiempos modernos se recurre, por ejemplo, al nombre de Copérnico; a él se le asigna el cometido de mostrar la relevancia sólo periférica del hombre en un cosmos cada vez más vacío de sentido y abandonado de dios.

La ruptura radical con el Cristianismo y la metafísica tradicionales se realiza lo más tarde, sin embargo, hacia la mitad de los años sesenta con *La legitimidad de la Edad Moderna*. En conexión con este paso se llega a la configuración del doble pensamiento básico de Blumenberg y a la decepcionante concepción de los desiertos siderales sin sentido y sin Dios, que desenmascaran como exagerada y arrogante expectativa la pretensión humana de ocupar una posición cósmica excepcional. Blumenberg se dedica repetidamente al estudio de los descubrimientos científicos que han socavado en sus cimientos la autocomprensión humana. Muy a menudo han sido ellos los que han precipitado en una profunda crisis de plausibilidad la creencia de muchos siglos en el valor excepcional y en la relevancia cósmica del hombre. Así, por ejemplo, en uno de los escritos «menores» de Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río* (1987), un libro que por su forma se parece a *Minima Moralia*, de Adorno, y a *Huellas*, de Bloch, se dice:

«El principio de la entropía es el que verdaderamente puso fin a todas las ilusiones sobre el flanco de avance de la evolución, sobre el futuro de la especie humana y de sus obras. Según él, por muy duradera que pudiera ser la aportación de cada individuo a través de sus descendientes a la supervivencia de la especie, un día desaparecerían las condiciones que hacen posible la vida en la tierra e incluso en el universo entero, y todo se convertiría en una masa inerte, en algo vacío de vida y, por lo tanto, también de memoria. Ya no había nada que pudiera ser hecho para siempre. Un universo como el de la entropía era lo más horripilante que le podía deparar a la especie humana la teoría desarrollada por ella misma sobre las condiciones de su existencia en la naturaleza» (SF, 154).

Verdaderamente no es cosa fácil de soportar saberse condenado uno mismo y ver condenadas todas las creaciones de la cultura intelectual a convertirse en un pasado sin rastro: llegará un día en que, por ejemplo, no sólo dejarán de sonar la *Misa en si menor*, de Bach y *Madame Butterfly*, de Puccini, sino que ni siquiera se conservarán sus partituras. Y ahí está la crueldad más insoportable de todas: ya no habrá nada ni nadie que pueda saber que han existido. Pues de todo lo que ahora es, no quedará probablemente más que un campo magnético en proceso de expansión hacia el punto cero.

Pero por más que Blumenberg describa con toda radicalidad y consecuencia el absolutismo de la realidad en términos de una brutal indiferencia del cosmos sin sentido frente al hombre, que no es más que un ser viviente notablemente insignificante y superfluo, en último término no deja de mostrarse también sensible a las consecuencias históricas y humanas de un planteamiento así de pesimista: «Uno no es importante, de acuerdo; pero no hay nada más importante que uno» (H, 11). El hombre, quizás en sí mismo nada importante, pero para sí mismo con no poca importancia, no puede evadirse del absolutismo de la realidad sin determinados apoyos. Entre estos apoyos que contribuyen a mantener a

distancia el absolutismo de la realidad, pero sin desmentirlo necesariamente, se encuentran tanto la ciencia y la técnica, como el mundo de la vida y la cultura. Sólo que su capacidad de alivio es limitada. Hay sobre todo dos cuestiones, surgidas a raíz de la pérdida de las grandes configuraciones significativas, que no dejan de acuciar ni un instante a Blumenberg: la superación de la sinrazón del mundo y de la vida, por un lado, y la muerte, por otro. Es evidente que no cabe esperar para ninguna de ellas una respuesta adecuada, satisfactoria y definitiva ni en el marco de la ciencia y de la técnica, ni en el del mundo de la vida y de la cultura.

1) Desde *La legitimidad de la Edad Moderna* emprende Blumenberg una y otra vez el estudio del problema de la carencia de sentido. En general se puede decir que la carencia de sentido se ha convertido en la actualidad en un tópico puramente emocional, en una fórmula de resignación y patetismo arbitrariamente manipulable, que lleva implícita la tendencia hacia la satisfacción de las exigencias de sentido, y cuya función consiste propiamente en confirmar la existencia desde antiguo de éstas. Blumenberg, sin embargo, interpreta este sentimiento hoy tan acentuado de la carencia de sentido como el resultado de ver frustrada nuestra expectativa de que la realidad se adapte a nuestras exigencias. El abismo que media entre nuestros anhelos y esperanzas, de un lado, y la realidad tal como es, de otro, provoca una decepción a cuya luz se nos aparece el mundo como carente de sentido. Entonces hacemos la dolorosa experiencia de la tensión entre las ansias humanas de sentido y la negativa por parte de la realidad a satisfacerlas. Puede que parezca banal, pero tiene su importancia: si no existieran estas ansias exaltadas de sentido, escaparíamos a la experiencia del mundo sin sentido y al sufrimiento que ella nos depara. Pero esta experiencia no se puede evitar así como así. Pues nuestro excesivo deseo de sentido se ha convertido bajo la presión de una satisfacción secular del mismo en una necesidad, si no innata, cuanto

menos socialmente reconocida. Por ello mismo, a la hora de intentar comprenderla en todo su alcance no cabe separarla de los contenidos de tradiciones pretéritas, que ya la venían satisfaciendo antes incluso de que se hiciera notar y se convirtiera en un problema.

Sucede, pues, que la época moderna se encuentra con un legado de expectativas de sentido procedentes de la tradición filosófica y del Cristianismo, que, evidentemente, no puede satisfacer, pero que tampoco puede eliminarse así por las buenas. Ha resultado fallido el pronóstico de que con el derrumbamiento de la metafísica tradicional y el debilitamiento de la religión bíblico-cristiana se produciría también una moderación y disminución de las exigencias de sentido. Lo que ha quedado es un sentimiento de carencia de sentido: después de la muerte de Dios parece todo inútil, injustificado, superfluo. A pesar de ello, tanto en *La inquietud que atraviesa el río* como en la mayoría de sus escritos, Blumenberg advierte que la expresión «carencia de sentido» implica una queja que no se puede considerar justificada por principio y sin comprobación de ninguna clase. Con ella «se significa no sólo una deficiencia, sino también una retención, una privación de algo esencial [...] De la carencia de sentido como caracterización de un estado forma parte, igualmente, la pérdida de sentido en cuanto descripción de su proceso de desarrollo; implícito en ello yace el hecho de que sólo se podía perder lo que ya existía, es decir, que no se reclama nada utópico» (SF, 57). Pero justamente aquí se impone proceder con toda cautela: «no hay que tener reparos en plantear la cuestión de si tal carencia de sentido no describe más que la privación de algo que no sólo no existe, sino que, en contra de lo que se supone, tampoco se ha dado nunca como perdido» (SF, 57).

Como las cosas son así, probablemente, y nosotros tenemos en la actualidad serias dificultades en representarnos grandes modelos significativos, la recomendación no puede ser en ningún caso la de recuperar lo perdido, sino más bien

la de recortar el alcance de nuestras expectativas, cuya insatisfacción está a la base de este sentimiento de carencia. Lo que se nos exige es dedicar el esfuerzo necesario para reconocer que nuestras enormes expectativas no son sino pretensiones exageradas y arrogantes. La pregunta que, en cualquier caso, queda abierta es la de si seremos capaces de practicar realmente las debidas amputaciones en el horizonte humano de expectativas. Son muchos todavía los que piensan que la exhortación a reducir las masivas exigencias de sentido constituye una provocación insoportable. A otros, por el contrario, no hace falta recabarles tal disposición. Éstos ya la han hecho suya y, sin lamentarse lo más mínimo, consideran que los antiguos patrones significativos siguen intactos a lo sumo por fuera; por dentro están vacíos desde ya hace tiempo, son como fachadas quemadas que más bien hay que derribar. Sea cual fuere la postura adoptada, la historia nos enseña que la reducción del volumen de necesidades significativas no satisfechas es algo más que una pura operación racional.

Que la desaparición de las exaltadas promesas significativas de la religión y de la metafísica deja un inquietante sentimiento de vacío y de carencia de sentido, es algo que en la época moderna se ha lamentado no pocas veces.[12] A guisa de ejemplo representativo citaremos a Nietzsche: «Bajo la hegemonía de las ideas religiosas nos hemos acostumbrado a la representación de otro mundo (posterior, inferior, superior), de modo que al acabar con la locura religiosa nos queda un desagradable sentimiento de vacío y privación».[13] En otro lugar dice: «Las posturas extremas son [...] reemplazadas [...] a su vez por otras también extremas, pero de signo opuesto. Y así sucede con la creencia en la inmoralidad absoluta de la naturaleza, en la falta de propósito y de sentido del afecto

---

12 Cfr. F. J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall, op. cit.*

13 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke,* ed. crítica de estudio, vol. 3, Munich/Berlín/Nueva York, 1980, p. 494.

psicológicamente necesario, cuando ya no se puede mantener por más tiempo la fe en Dios y en un orden esencialmente moral [...] Desapareció una interpretación, pero como se la consideraba como la interpretación en absoluto, parece ahora que no hay sentido alguno en la existencia, como si todo en ella fuera vano».[14] Si no se hubieran proclamado nunca las promesas de sentido de la teología bíblico-cristiana y de la metafísica tradicional, nos habríamos ahorrado el doloroso sentimiento de la absoluta carencia de sentido que, en forma de experiencia de una deshabituación, nos ha dejado la muerte de Dios. Con palabras de Pericles: «Lo que duele no es el robo de un bien del que nunca disfrutamos, sino la privación de algo con lo que estábamos familiarizados».[15]

La teología bíblico-cristiana y la metafísica tradicional han dado pábulo con sus ofertas de sentido a toda una serie de extremadas expectativas, que aun después de su derrumbamiento siguen existiendo como vacantes que no pueden ser cubiertas adecuadamente. Solamente cuando se consiga desmontarlas de nuevo desaparecerá también juntamente con la vivencia de su privación el sentimiento de carencia de sentido; ésta perderá entonces todo lo que tiene de oprimente. Pues quien no espera ninguna promesa exagerada de sentido, ni la echará de menos, ni tampoco se sentirá decepcionado por su falta. Donde esto sucede no tarda en llegar la posibilidad de vivir en armonía con el desolado universo sin sentido, sin valor y sin fundamento. De que el desarrollo actual del mundo, tanto occidental como oriental, tiende hacia eso, no cabe la menor duda. Sólo que, de momento, aún no puede darse por descontado que se alcance realmente esta meta, o que esto sea la única solución posible.

---

14 Ibid., vol. 12, p. 212.

15 «Die Rede des Perikles für die Gefallenen», en W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, Francfort/Meno, 1982, p. 389

2) La segunda cuestión conflictiva, que inquieta pertinazmente a Blumenberg y éste aborda en un tono casi melancólico, es la de la muerte. Ella constituye un tema central en *Tiempo vital y tiempo cósmico*, donde se expone con evidentes muestras de irritación lo que en ella hay de terrible. Lo inaudito del morir radica en que hay que despedirse del mundo y de la vida, y ello sin el consuelo de una promesa de reencarnación o de inmortalidad. Blumenberg ya caracteriza aquí la muerte como una tremenda humillación y mortificación del hombre; su mirada la pone sin paliativos de ninguna clase en este fenómeno acongojante, por donde mantiene en todo momento la opinión de que en nuestra existencia angustiada y pesarosa no hay nada que pueda consolarnos de su finitud. Siguiendo en esta misma línea se dirá en *La inquietud que atraviesa el río*: «Freud ha hablado de los agravios que ha sufrido el hombre por parte de Copérnico, Darwin y él mismo, Freud [...]. La pregunta es si con estos tres nombres se puede expresar siquiera aproximadamente lo que supone la miseria más grande de todas, la que hace del hombre un ser necesitado de consuelo: la muerte. Necesitado de consuelo se nos presenta cuando pierde a un ser querido; capaces de consuelo se presentan quienes tratan de remediar su situación. ¿Pero se encuentra también en condiciones de recibir consuelo cuando se trata de su necesidad más absoluta? A nadie se le puede ofrecer consuelo frente al hecho de que ha de morir. Todos los argumentos que suponen la posibilidad de dar y recibir consuelo ante esa tesitura carecen de fundamento, o son incluso ridículos». (SF, 153).

Arrojado a sí mismo y sin consuelo posible, todo individuo ha de hacer frente a su muerte, a su ir muriendo, a despedirse del mundo y de la vida. Lo desesperante de todo esto es su fatalidad inexorable, de la que nadie puede consolarnos y a la que no resulta nada fácil hacer frente con entereza. Pero no queda más remedio que intentar hacerlo. El dramático conflicto que acongoja al sujeto que reflexiona sobre sí mismo al pensar en ello radica en que, para su desespera-

ción, ha de avenirse a que le suceda algo que de ningún modo quisiera que le sucediera. Blumenberg, en su ensayo «La mortalidad de Goethe» (1982), ha descrito con gran fuerza expresiva este conflicto tomando como ejemplo la relación de Goethe con la muerte.

Este había procurado con todo ahínco durante su vida no darle ocasión a la muerte de que le pusiera la vista encima, ni había visitado jamás una tumba: «Lo que sorprende en Goethe es la extremada tensión y resistencia frente al sino de la mortalidad, como se echa de ver en el hilo conductor de su repetida emergencia de enfermedades mortales. Empezando por la crisis del invierno de 1800/01 y acabando con la del invierno de su último año de vida, Goethe celebra verdaderos triunfos de vuelta a la vida» (GS, 33). Pero a pesar de todo, la muerte no es algo que se pueda detener, sino todo lo más retrasar. Mientras Goethe se mantuvo en una postura de rebeldía contra la mortalidad es inútil buscar una respuesta a la pregunta de cómo se pudo conseguir de él la aceptación de su extinción. Porque no se trata más que de esto: «no ser sorprendido ni abatido por el momento más allá del cual no hay retorno» (GS, 33). El problema es «cómo se puede vivir con el dolor de la mortalidad, con el que todos [...] se ven confrontados con necesidad» (GS, 33). Lo que más afecta a uno no es el hecho de la mortalidad en sí, sino más bien el problema de cómo responder ante ella. Frente a este tipo de conflictos sólo cabe buscar una componenda, pero no una solución: hay que arreglárselas de alguna forma con ellos.

De cualquier modo, el hecho de no existir ninguna escapatoria a una calamidad como la de saber que no hay remedio posible para nuestra desaparición del mundo y de la vida no es óbice para que Blumenberg intente dar una respuesta a la pregunta de qué significa, realmente, eso de hacerse cargo de la mortalidad sin romperse uno mismo por dentro, esto es, reconciliado consigo mismo. La verdad es que también a él le resulta difícil encontrar la palabra adecuada, pues prácticamente no existe ninguna representación cabalmente perfila-

da de lo que en verdad supone el morir. A pesar de ello, parece que nada podría objetarse a la afirmación de que llegar, finalmente, a una aquiescencia de la propia mortalidad no puede significar otra cosa que ser capaz de «aceptar convertirse en pasado» (GS, 33).[16] Formulado en forma de paradoja, lo que importa ante todo es perdonarse a sí mismo el paulatino envejecer, estar conforme con ello. Sólo así resulta posible no quedarse como clavados en un mismo sitio, seguir avanzando realmente. Pues de ese modo nos ponemos en condiciones de despegarnos de la vida, de cuya existencia y de cuyas condiciones no somos nosotros en modo alguno responsables, sino que nos la encontramos ya preconfigurada como resultado de un proceso natural e histórico.

Esta tesis podría resultar, sin embargo, impugnable en el supuesto de que detrás de ella se escondiera el propósito de restar dramatismo al problema de la muerte. Pero ése no es el caso. No cabe duda de que la conformidad en convertirse en pasado no puede tomarse como un sucedáneo del consuelo que podría hacernos soportable nuestra propia mortalidad. En general cabe afirmar que esta necesidad de consuelo no queda nunca satisfecha del todo. Parece, sin embargo, que últimamente se puede detectar en Blumenberg un ligero rastro de consuelo. En relación con Heidegger caracteriza la existencia como preocupación, a la vez que pregunta en qué podría residir la relevancia de la muerte para un ser cuya vida está marcada por dicha característica; su respuesta, formidable y lacónica a la vez, reza: «Ningún motivo para seguir preocupándose» (SF, 222). Por mucho que la muerte venidera, en cuanto exclusión irreversible del acontecer del mundo y punto final de nuestra biografía tan fatigosamente tejida, nos siga pareciendo cruel, despiadada y dolorosa, el

[16] Cfr. al respecto también Th. Nagel, *Was bedeutet das alles?* Stuttgart 1987, p. 79; W. Schulz, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen, 1992, p. 108 s.

refugiarnos en la despreocupación puede tener algo de consolador.

Blumenberg es un ilustrado sin ilusiones con una aceptación serena de la pérdida. Sin ilusiones puede significar que dirige su mirada sin paliativos de ninguna clase a la cruda realidad y no trata de esquivar los aspectos incómodos del mundo y de la vida. Por otro lado, se le podría tener por un ilustrado en la medida en que pone de manifiesto que no es posible descifrar el sentido de la marcha del mundo a partir de la propia realidad, sino que somos nosotros mismos los que lo hemos creado siempre, más aún, nos hemos visto obligados a crearlo a raíz de haber quedado del todo arrojados a nosotros mismos tras el hundimiento de los grandes montajes significativos. Sin ilusiones es como explica Blumenberg el origen de los distintos sistemas significativos del pensamiento occidental. Pero lo que más le importa en ello no es, precisamente, desenmascarar los numerosos esquemas simbólicos religiosos, míticos y metafísicos como productos de una falsa conciencia individual o colectiva, y ello en nombre de otra verdadera. Sus incursiones a través de la historia occidental no tienen el carácter de una crítica ideológica, por más que coincidan con ella en un punto. Toda crítica ideológica no es en el fondo más que el intento de volver a colocar determinados fenómenos sobre la base de lo que se tiene por lo esencial y verdadero. Así, por ejemplo, Marx y Engels vuelven a situar las simbolizaciones religiosas sobre un fundamento económico-social, mientras que Nietzsche y Freud las atribuyen a causas psico-biológicas.

También Blumenberg se esfuerza por reducir los grandes esquemas significativos a algo determinado. Sólo que en su caso no se trata de una base, sino de una función, a saber, la del distanciamiento del absolutismo de la realidad. Esta función de distanciamiento es legítima porque protege a los hombres frente al insoportable y penoso absolutismo de la realidad. Pero con la particularidad de que con esta legitimación general no se legitima automáticamente todo tipo de

distanciamiento aliviador: los grandes sistemas significativos de índole religiosa, mítica y metafísica continúan siendo inservibles. Más que rechazarlos apoyándose en rigurosas y exactas demostraciones, Blumenberg se despide de ellos sobre la base de argumentos plausibles. Esta despedida no la realiza Blumenberg con un talante indiferente y apático; él siente realmente lo que se nos va con ello y sabe que se trata de una pérdida con toda una serie de consecuencias a las que habremos de hacer frente, y que por ello mismo no resulta nada fácil. Bien es verdad que Blumenberg mantiene una postura sobria y comedida; en su sentimiento por esta pérdida no hay nada de lamentación desesperada y plañidera, ni de despecho indignado o de ira agresiva. Como ilustrado sin ilusiones, con una aceptación serena de la pérdida, Blumenberg ocupa un lugar destacado entre los pensadores postmetafísicos de nuestros días. El intento de determinar su posición dentro de la filosofía actual, en el que aquí no podemos profundizar lo que se merece, ha de llevar necesariamente a ponerlo en línea con los pensadores postmetafísicos, entre los que se encuentran filósofos con planteamientos no sólo distintos sino incluso antagónicos. Para mejor perfilar la posición de Blumenberg vamos a proyectarla ahora sobre el telón de fondo de tres tendencias actuales dentro de la filosofía postmetafísica, tomando en ello como pauta el grado de coincidencia con cada una de ellas.

1) Aunque muy lejos de ser partidario y defensor de un naturalismo cientificista o materialismo analítico como, por ejemplo, el de Armstrong, Smart y Quine, Blumenberg muestra sin embargo una cierta cercanía a este tipo de planteamientos. Lo que lo une a estos pensadores es la constatación, en parte terrible, en parte clarividente, de que probablemente no hay nada más allá de los hechos y fenómenos del mundo. Por encima de todas sus discrepancias, los citados filósofos coinciden en que el universo físico lo es todo. Armstrong escribe a este respecto: «Mi hipótesis es [...] que este universo

espacio-temporal no sólo existe, sino que es, también, lo único que existe. Esta posición la llamaré posición radicalmente naturalista o, simplemente, naturalismo [...] Hay muchos no filósofos que [...] se niegan a aceptar el naturalismo radical. Lo hacen porque creen en la existencia del alma o en la de Dios [...] Contra estas entidades he de aducir que, 1. disponemos de buenos argumentos científicos en favor de la hipótesis de que el universo espacio-temporal está causalmente cerrado, y 2. que no tenemos ningún motivo razonable para postular la existencia de entidades que se encuentran más allá de este sistema y no influyen causalmente en él».[17] De modo similar se expresa Quine: «Yo me cuento entre los materialistas. Mantengo la postura de que los objetos físicos son reales y existen fuera e independientemente de nosotros. Pero no creo que sólo existan objetos físicos. También hay objetos abstractos: objetos de las matemáticas, que parecen ser necesarios para darle contenido al universo».[18] Fuera de esto no hay nada. Quine es un «fisicalista»[19] convencido de que «toda la realidad se compone de entidades físicas».[20] En igual dirección apuntan las exposiciones de Smart en *Nuestro lugar en el universo*: «En el universo no hay realmente nada fuera de objetos físicos y [...] todo sucede de acuerdo con las leyes de la física».[21]

El pensamiento fundamental de Blumenberg coincide tendencialmente con estas concepciones en la tesis de que aparte y junto al cosmos físico no hay nada. Dentro de él, el hombre es un pedazo efímero de naturaleza, cuya aparición en el proceso de desarrollo del universo era lo menos obvia que se

---

17 D. Armstrong, «Naturalistische Metaphysik», en B. Kanitschneider (ed.), *Moderne Naturphilosophie*, Würzburg, 1984, p. 83.

18 «The Ideas of Quine» (=«Interview with Quine»), en B. Maggee, *Men of Ideas*, Oxford/Nueva York, 1982, p. 144.

19 *Ibid.*, p. 148.

20 *Ibid.*

21 J. J. C. Smart, *Our Place in the Universe*, Oxford, 1989, p. 79.

pueda imaginar. Con el planeta sobre el cual pasa su vida, el hombre ocupa un lugar cósmico del todo marginal.

Al mismo tiempo, sin embargo, Blumenberg se distancia expresamente de toda clase de naturalismo puramente cientificista y de materialismo analítico. Estas posiciones no suelen ir más allá de lo expuesto anteriormente, y tienden a someterse incondicionalmente a la ciencia; eso sí, en sus análisis teórico-científicos se esfuerzan por alcanzar el máximo posible de claridad y rigor conceptual. Pero su característica principal es que rechazan por irrelevantes y hasta por absurdas todas las cuestiones adicionales de sentido y de orientación. Aquí resulta superfluo todo consuelo que pudiera aliviar la situación tras la muerte de Dios, pues falta sencillamente la aflicción por ella. Lo que desapareció con tal motivo ya no es tenido por una pérdida; los fenómenos y procesos que mueven al hombre hacia formas de vida ateas ya no son considerados como trágicos y funestos. En abierta oposición a esto, el hermenéutico Blumenberg rechaza el reduccionismo cientificista de problemas vitales de configuración de la propia existencia, de necesidades de orientación y de cuestiones de sentido, destacando tanto su relevancia como su valor intrínseco. Por muy eficaz que pueda resultar o por muy lejos que pueda llegar el fisicalismo, todas estas son cuestiones que se seguirán planteando incluso en el caso hipotético de que se hubieran solucionado todos los problemas científicos.

Blumenberg es un antirreduccionista postmetafísico para quien en todo momento está claro y no es legítimo obviar el hecho de que la vida humana, aun siendo un fenómeno de la naturaleza, no sólo no discurre como uno mas de tal índole, sino que el hombre se encuentra en la comprometida situación de tener que tomar postura frente a su medio ambiente y a sí mismo, de procurar darles a ambos, al yo y al mundo un sentido. Nada exime al hombre nacido en un mundo éticamente irracional, desmitificado, injustificable, de la tarea de llevar una vida consciente con miras a ganar una solidez

interna mediante tomas de postura y actos de entendimiento generadores de sentido. Al hacerlo así puede que alguna que otra concepción significativa resulte inaceptable y, por consiguiente, haya que acabar desechándola. Por lo demás, no cabe esperar de ningún modo que en el futuro no se vuelvan a dar tales concepciones. El hombre, abandonado a sí mismo, será siempre un ser viviente necesitado de que le orienten y le den un sentido con comedimiento, sin las exageraciones del pasado. Las extensas obras de Blumenberg son en sí mismas una demostración de esta necesidad, de la que surgen una y otra vez nuevas interpretaciones cargadas de contenidos inalienables. Por eso se encuentra Blumenberg más cerca de Rorty en su última época, de Schulz y de aquellos filósofos que, ciertamente, coinciden con Armstrong, Quine y Smart en no admitir nada fuera del universo físico, pero para quienes el hombre, a pesar de su limitación y dependencia, representa una autorreflexión irreducible y arrojada a sí misma, que se da una solidez y un sentido comedidos por medio de la ciencia, la técnica, el mundo de la vida y la cultura.

2) Igual que muchos otros pensadores analítico-materialistas actuales, también Armstrong, Quine y Smart se mueven en una atmósfera filosófica en la que el enmudecimiento de las grandes configuraciones significativas no es sentido siquiera como una pérdida, y mucho menos como una privación. Para ello falta, simplemente, el sujeto que pudiera verse dañado por tal pérdida y afectado por dicha privación. En este punto discrepa Blumenberg notablemente de los pensadores analítico-materialistas de hoy: el hombre es una autorrelación preocupada a quien le resulta bien difícil en su precario autoentendimiento hacerse al derrumbamiento de las grandes configuraciones significativas.

Que la metafísica tradicional con sus grandes sistemas significativos se ha agostado irreversiblemente, y que nosotros nos encontramos en una época postmetafísica, son cosas

actualmente constatadas por muchos pensadores de muy diversa proveniencia. Así, por ejemplo, Topitsch y Albert ven acercarse implacablemente el «fin de la metafísica»:[22] la metafísica «ha perdido hace tiempo su plausibilidad».[23] Además de eso, según Habermas, ya ha pasado el tiempo de las concepciones del mundo cerradas, de modo que «para nosotros no [hay] ninguna alternativa al pensamiento postmetafísico».[24] Lyotard diagnostica, igualmente, un «desmoronamiento de los grandes relatos»:[25] «El gran relato ha perdido su credibilidad».[26] Aparte de esto, Foucault pone su mirada sin paliativos en la dura realidad de que «los seres vivientes no funcionan para nadie —ni para sí mismos, ni para el hombre, ni para Dios—, sino que simplemente existen».[27] En este sentido, para él está claro desde un principio que el mundo no representa ningún conjunto significativo que obedece a un propósito superior y cuya trama «es tejida por una araña divina».[28] No menos expresivo es, finalmente, Rorty, según el cual «nos vamos liberando despacio pero seguro de la teología y de la metafísica —o de la tentación de tratar de escapar al espacio y al tiempo».[29] Vamos de camino hacia una «cultura postmetafísica».[30]

No cabe duda de que aún se podría aumentar la lista de nombres a este respecto. Pero creemos que basta con los cita-

---

22 E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena, 1958.

23 H. Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tubinga, 1987, p. 146.

24 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort/Meno, 1988, p. 36.

25 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz/Viena, 1986, p. 54.

26 *Ibid.*, p. 112.

27 M. Foucault, *Von de Subversion des Wissens*, Francfort/Berlín/Viena, 1978, p. 29.

28 *Ibid.*, p. 98.

29 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Francfort/Meno, 1989, p. 12.

30 *Ibid.*, p. 15.

dos para poner de manifiesto lo mucho que coincide el planteamiento postmetafísico de Blumenberg con una tendencia de desarrollo dentro de la filosofía moderna. Lo que en este punto salta de inmediato a la vista es que estos autores, al contrario de los pensadores analítico-materialistas anteriormente citados, interpretan al hombre como un sujeto de autocuidado y no lo hacen desaparecer tras una cortina de explicaciones objetivantes. Esto resulta incluso bastante sorprendente en Rorty y Foucault, habida cuenta de que tanto en sus primeras obras como en las intermedias no reservaban ningún lugar al yo humano como «preocupación por sí mismo», sino que lo diluían en estructuras y procesos anónimos de índole neurofisiológica o histórica.

Por mucho que el individuo humano pueda verse dominado por tales procesos, el que constituya una autorrelación abandonada a sí misma en cuestiones de determinación de lugar, de realización de la vida y de autodescripción representa un fenómeno innegable con un irreducible valor propio. Por encima de toda discrepancia, en este punto se da una gran coincidencia entre Rorty, Foucault y Blumenberg. Con la particulariad de que estos pensadores no sólo están de acuerdo en que fuera y más allá del mundo no hay nada, y en que el hombre, no obstante su evidente impotencia y limitación es —formulado con vistas al Heidegger de la primera época— «autopreocupación» o «cura de sí mismo». También mantienen la común opinión de que no hay ninguna naturaleza ni ninguna esencia del hombre que determinen la forma como él mismo ha de describirse y cómo debería ser o hacerse. En este sentido, Rorty niega «que exista algo así como la naturaleza del hombre o la base más profunda del yo».[31] El hombre no conoce una predeterminación fija de su ser; lo que es, depende de la dirección de su desarrollo. De manera similar rechaza Foucault la concepción «de que hay

31 *Ibid.*, p. 11.

una naturaleza o una esencia del hombre»;[32] al hombre se le ha «encomendado que se preocupe de sí mismo».[33] Esta idea concuerda con la tesis de Blumenberg de que al hombre, en lo que concierne a preguntas de autovaloración y de forma de vida, no le queda más remedio que planteárselas a sí mismo.

De cualquier modo, no se puede olvidar que la idea de la no determinación del hombre ha venido siendo formulada repetidamente desde, todo lo más tarde, el siglo XIX dentro de muy diversos contextos. Recuérdese, por ejemplo, la tesis de Steiner de que el hombre «no está enfocado hacia nada»,[34] o la descripción que hace Nietzsche del hombre como un «animal no prefijado».[35] Pero por encima de todo hay que mencionar a Sartre, según el cual «no existe una naturaleza humana»[36] y «la existencia [precede] a la esencia,[37] por cuanto «el hombre [...] no es otra cosa que aquello en lo que se va convirtiendo a sí mismo».[38]

En nuestro contexto resulta destacable esta particularidad: pensadores como los tardíos Rorty y Foucault describen al individuo humano, de manera ciertamente similar a Blumenberg, «como un tejido de convicciones y deseos carente de un punto central»,[39] que ha de resolver en la cultura

32 M. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, Francfort/Meno, 1985, p. 10.

33 M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit 3: Die Sorge um sich*, Francfort Meno, 1986, p.66.

34 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart ,1985, p. 412.

35 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. crítica de estudio, vol. 5, Munich Berlín/Nueva York, 1980, p. 81.

36 J.-P. Sartre, *Drei Essays*, Hamburgo, 1975, p. 11.

37 *Ibid*.

38 *Ibid*.

39 R. Rorty, Kontingenz, *Ironie und Solidarität*, *op. cit*. p. 151; Id., *Solidarität und Objektivität*, Stuttgart, 1988, p. 103.

secularizada sus problemas de sentido de la vida sin recurrir a la religión y a la metafísica. Pero a diferencia de él, se han alejado ya tanto de las grandes configuraciones significativas de la filosofía tradicional, que cuando piensan en ellas no se ven embargados por un sentimiento de pérdida, de privación o de renuncia. Ellos no tienen que ver cómo se las componen tras la desaparición de las pautas interpretativas de una metafisica y una religión ya obsoletas, por la sencilla razón de que eso ya no les plantea ningún problema. Igual que tampoco han de ponerse a rebajar toda una serie de expectativas exageradas de sentido, pues ya no las tienen en absoluto. Sencillamente, «no saben qué hacer con la idea de que el sentido de la vida de unos seres humanos contingentes, mortales, que existen por casualidad, se deriva de algo distinto a hombres contingentes, mortales, que existen por casualidad».[40] Esto los diferencia de Blumenberg. Sin dedicar con tristeza una sola mirada a los grandes sistemas significativos de la tradición ahora venidos abajo, apuestan por una «cultura poetizada»[41] y una «estética de la existencia»,[42] cuyas metas más altas son evitar la crueldad y ampliar los espacios de libertad en los que podamos fundar, configurar y ordenar nuestra propia vida como una obra de arte en consonancia con nuestros propósitos personales. Pero el que al hacerlo así, y a diferencia de Blumenberg, se mantengan insensibles frente a la pérdida de los grandes sistemas significativos, no es prueba de una falta de sensibilidad. Todo ello prueba, más bien, que el proceso de secularización ha llegado ya tan lejos en algunos lugares, que los grandes montajes significativos no tienen ningún atractivo ni despiertan el deseo de adhesión, sino que la despedida de los mismos no encuentra siquiera un mínimo de resonancia interior. Donde ya nadie

---

40 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidaritat*, *op. cit.*, p. 86.

41 *Ibid.*, p. 117.

42 M. Foucault, *Sexualitat und Wahrheit 3: Die Sorge um sich*, *op. cit.*, p. 61.

se lamenta de su pérdida, ni ésta provoca un sentimiento de privación, es lógico que predomine siempre no sólo un alto grado de abulia espiritual. Históricamente considerado, lo que ocurre es que se ha llevado a término paulatinamente un proceso de despedida de más de un siglo de duración, al que, valga la redundancia, también le ha llegado ya la hora de la despedida.[43]

3) Para Blumenberg, sin embargo, parece bloqueada esta vía. Su formación y su enorme erudición son los obstáculos insuperables que se le interponen en el camino. Su dominio de la historia de la filosofía occidental le impide salir del todo de los horizontes problemáticos de la tradición filosófica; en último término le resultará imposible sacudírselos simplemente de encima. Su profundo conocimiento de la historia de las ideas le ataja de raíz la idea de que un día podría ser todo como si no hubieran existido nunca la metafísica, la religión cristiana y los grandes planteamientos significativos. A quien le falta este saber —como es el caso de algunos pensadores analítico-materialistas actuales— no le es posible percatarse en absoluto de lo muy entreverado de decepción y tristeza que necesariamente está un pensar que todavía posee dicho saber. Ese tal no necesita, prácticamente, hacer frente a un legado de problemas y de expectativas como el que ha dejado el desmoronamiento de los grandes sistemas significativos. Aquí no fracasa ya la neutralización del mundo por ese vacío emergente que nos transmite un acongojante sentimiento de angustia y finitud.

De cualquier modo, queda en el aire la pregunta prácticamente inevitable —por lo imposible de dilucidar claramente— de si no ocurrirá que nuestra ingente necesidad de sentido es, a la postre, inextirpable. Sea como fuere, no es de

43 Cfr. sobre esto también A. Wilde, *Horizons of assent*. Baltimore, 1981; Th. Nagel, *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Konigstein T. 1984; B. Russell, *Warum ich kein Christ bin - Über Religion, Moral und Humanität* Hamburgo, 1989.

esperar que su reducción pueda ocurrir exclusivamente por medio de un postura altamente crítica. Si es que alguna vez se llega a una moderación sustancial de la exagerada demanda de sentido, será probablemente por una vía a la que nosotros mismos no tenemos acceso. Por eso, lo único que podemos hacer todavía hoy es, si se nos permite la expresión, hablar por no callar.

Por lo que atañe a Blumenberg, es de suponer que no llega hasta el reconocimiento incondicional de la realidad significativamente indiferente porque, por un lado, un paso así no adecua en absoluto con su profundo conocimiento de la historia de las ideas y, por otro, se contrapone también a su interés teológico. Blumenberg es un historiador, un filósofo y un filólogo teológicamente condicionado, a quien a pesar de su falta de ilusión le viene muy cuesta arriba confesar lo difícil que le resulta aceptar que el desmoronamiento de los grandes montajes significativos apenas merece un mínimo de atención. A pesar de que los patrones teológicos y metafísicos de interpretación han perdido para él toda fuerza vinculante y toda su razón de ser, no parece sino que siguen produciendo en él una fascinación tan grande, que en ningún momento puede dejar de dedicarse a su estudio. Una prueba excelente a favor de esta opinión la ofrece una de sus obras más recientes, la *Pasión según san Mateo* (1988), en la que pone de manifiesto su falta de compresión hacia el hecho de que Dios padre «pueda seguir siendo Dios con la carga de la pasión de su hijo» (M, 251); no sólo eso, sino que incluso llega al extremo de plantear la siguiente pregunta: «¿Sería absurdo pensar que es precisamente esto lo que ha acabado por matarlo a él mismo? Nos inclinamos con lágrimas de dolor [...] ante aquella muerte. ¿También sobre ésta?» (M, 251). Justamente el libro *La pasión según san Mateo*, en cuyo centro está su puesta en música por Bach, demuestra lo poco que Blumenberg es capaz de soltarse de lo irremisiblemente pasado y olvidarlo. Una y otra vez busca el recuerdo de lo perdido, y lo hace asumiendo el dolor de la separación y la

privación consciente de que «la humanidad [ha] vivido unas experiencias con sus dioses que no están sujetas al simple decreto de olvidar» (M, 301). A raíz de perder a los dioses y a Dios, la situación se hizo de golpe muy otra, pero, aunque lenta y dificultosamente, vamos llegando al punto de conformarnos con ella.

Blumenberg pertenece a una generación de filósofos que —al contrario de Armstrong, Smart y Quine, por ejemplo— no puede, sencillamente, darse por satisfecho con la autarquía de un pensar sobre el mundo ayuno de sentido, por más que, en el marco de la despedida de los grandes sistemas significativos, dicha autarquía implique un entendimiento de la realidad según el cual no hay nada fuera de loas hechos del mundo real. Como sucede también con Habermas, Rorty y Foucault, Blumenberg es un filósofo que mantiene la idea del hombre como un ser que, en el preocuparse por y de sí mismo, no puede recurrir a nadie fuera de él. Pero a diferencia de ellos, él dota a este ser de un sentimiento de la pérdida, que le hace difícil reconocer y asimilar el derrumbamiento de las grandes configuraciones significativas. Entre los representantes de esta corriente están, además de Blumenberg, Karl Löwith y Walter Schulz.

Lo que une a estos pensadores entre sí es su excepcional y detallado conocimiento de la historia de la filosofía occidental desde la época clásica más antigua hasta la tardía, desde la Edad Media hasta la Edad Moderna, desde el Idealismo alemán y las filosofías postidealistas de la voluntad hasta la fenomenología y la filosofía existencialista. Aparte de ello hace gala de sensibilidad y comprensión hacia los problemas humanos de interpretación y orientación, de un marcado sentido de lo anacrónico y caduco y, por último, de un evidente interés por las secuelas históricas que ha dejado la erosión de modelos tradicionales de interpretación y orientación. Con honradez intelectual y triste objetividad se apartan los tres decidida y diferenciadamente de la vieja tradición filosófica de inspiración teológica, que indudablemente les

había fascinado en un principio y tanto ha influido en su trayectoria intelectual. Por encima de toda divergencia, entre ellos existe un consenso acerca del final de la metafísica.

Sus posturas en contra de la metafísica tradicional y de toda especulación idealista enmarcan al hombre en una naturaleza radicalmente vacía de sentido, pero sin por ello caer en el extremo de un naturalismo cientificista. Todos ellos coinciden en dar al hombre un valor sólo marginal dentro del conjunto del universo. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantiene siempre presente la referencia a las grandes cuestiones de sentido, aunque no sea más que para constatar una y otra vez su creciente enmudecimiento. Blumenberg, Löwith y Schulz no sólo comparten la sobria constatación de que los grandes sistemas significativos han quedado irremisiblemente superados, sino también la decepción por esta pérdida, que hace que busquen y rememoren continuamente lo perdido como si se tratara de los lugares en que transcurrió una niñez feliz. Pues aunque ya no lleguen a sublimar la realidad metafísicamente vacía, tampoco les resulta fácil aceptarla como tal. Sus obras tienen por eso algo de luctuoso, pues en ellas se da la despedida a algo que se ha desmoronado para siempre. Queda en pie la inquietante pregunta de si esta despedida aplaca la aflicción por la pérdida de lo que se ha venido abajo.

La objetividad y sobriedad de su sentir la pérdida los diferencia de todos aquellos que reaccionan de manera agresiva o depresiva al resquebrajamiento de las grandes promesas de sentido. Al primer grupo pertenecen muchos pensadores del siglo XIX, que se separaron del Cristianismo y de la metafísica tradicional con una vehemente polémica, como es el caso de Nietzsche y Stirner. Entre los segundos se encuentran los existencialistas del siglo XX con su grito de angustia del mundo y su queja de la futilidad del mismo; valga citar como ejemplos a Sartre y Camus. Objetividad sobria, por un lado, serenidad escéptica, por el otro, es lo que se echa de menos en la experiencia de ambos grupos de la privación de

sentido. También es verdad, sin embargo, que ya en el siglo XIX y a comienzos del XX se las puede detectar, por ejemplo, en Overbeck,[44] Weber[45] y Burckhardt,[46] que ya entonces reconocieron el mundo como ese destino que nos desafía a buscar una reconciliación.

De cualquier modo, no es de esperar que las grandes preguntas pierdan en el futuro toda su urgencia. Es cierto que, como afirma Schulz, en la «época postmetafísica [...] parece que están vedadas las preguntas [..] de gran calado, [...] o pasadas de moda y anacrónicas».[47] También es verdad «que de consuno con la desaparición de la metafísica se acallan [...] las grandes preguntas»,[48] lo que «equivale a una indiferentización de las cuestiones metafísicas».[49] Así y todo, difícilmente se puede negar que las grandes preguntas pueden irrumpir de nuevo en cualquier momento. Bien es verdad que «no existe la necesidad inmediata de volver a plantearlas. La decisión de formularlas de nuevo ha de ser tomada exclusivamente sobre la base de la libertad de abordar problemas».[50] Al mismo tiempo, tampoco se las puede dejar olímpicamente de lado. Puede que la filosofía «se haya despedido de los grandes planteamientos»,[51] y puede, también, que las gran-

---

44 Cfr. R. Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*. Zürich, 1977.

45 Cfr. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tubinga. 1952.

46 Cfr. K. Löwith, Jakob Burckhardt. *Der Mensch inmitten der Geschichte* Stuttgart, 1966.

47 W. Schulz, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*. Pfullingen, 1985.

48 W. Schulz, *Subjektivität*..., *op. cit.*, p. 13.

49 *Ibid.*, p. 103.

50 *Ibid.*, p. 16.

51 *Ibid.*, p. 189.

des preguntas restantes nos cuestionen a nosotros mismos y cuanto nos rodea «sin transmitirnos ninguna respuesta»;[52] así y todo, seguiremos siendo impulsados y atraídos por ellas. También en adelante tendremos que darle vueltas en nuestra cabeza a cuestiones como la de qué es y qué le pasa en definitiva al todo, y de cuál es la posición que nosotros mismos ocupamos en él.

Dicho con palabras de Löwith, no se puede pasar por alto que «el hombre tiene una naturaleza por razón de la cual no le es posible dejar de inquirir la índole de todas las cosas y hacerse problema del mundo y de sí mismo».[53] Podemos suscribir sus palabras sin reservas de ninguna clase: «Ningún hombre es un creyente cristiano por naturaleza, pero sí todo lo que se es por reflexión».[54] Esto mismo sostiene Blumenberg cuando en «Reflexión», uno de sus más bellos ensayos cortos, describe al hombre como un ser indeciso que, como tal, está en condiciones de entregarse a una cogitación reflexiva que, ni se deja atajar por una reflexión metodológica, ni menos que le impidan seguir inquiriendo aun después de constatar la imposibilidad de encontrar las grandes respuestas generadoras de sentido. La reflexión es una forma de pensamiento prudente que origina una postergación de las obviedades incuestionables y nos mueve a formular todas aquellas preguntas que nacen de lo más hondo de nosotros mismos y urgen a encontrar una interpretación cabal de la realidad en todas sus dimensiones: «Vida y muerte, sentido y absurdo, ser y nada» (N, 61).

Puestos en estado de reflexión nos aclaramos sobre nosotros mismos, sobre el mundo y sobre nuestro lugar en él sin aferramos a lo antiguo por el miedo. Lo que entonces quere-

52 *Ibid.*, p. 122.

53 K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1964, p. 199.

54 K. Löwith, *Wissen*, Glaube, Skepsis, Gotinga, 1956, p. 4.

mos es afrontar y solventar adecuadamente la pregunta de «a qué atenernos. Y aunque entretanto deberíamos estar más que convencidos de que no va a ser posible ni formular ninguna respuesta adecuada ni hacer valer en la práctica las respuestas formuladas, a pesar de todo no nos decidimos a renunciar a ello con ligereza, sino sólo como solución provisional y en la esperanza de encontrar respuestas sucedáneas. A qué atenernos —si pensamos en eso es, precisamente, porque no se nos ha permitido dejar de hacerlo. Reflexión significa: no todo resulta tan obvio como era. Eso es todo» (N, 61).

Que eso es todo no quiere decir, en absoluto, que aquí podría verse el nuevo punto de partida de una filosofía especulativa, pues una tal posibilidad nos está definitivamente cerrada tras la liquidación de la metafísica tradicional. Reflexión sin metafísica es expresión de una vida consciente sobre la base de un inquirir y meditar que no se arredra ante nada, pero que tampoco alberga ninguna expectativa en promesas de sentido imposibles de ser cumplidas. No contar ya con ellas es el precio que hemos de pagar por vivir en el presente y no en el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Hans Blumenberg
(Por orden alfabético de sus abreviaturas)

AM *Arbeit am Mythos*, Francfort/M, 1986.

CC «Contemplator Coeli», en D. Gerhardt et al. (eds.), *Orbis Scriptus. Dimitrij Tschijewskij zum 70. Geburtstag*, Munich, 1966, pp. 113-124.

DH «Dal dritte Höhlengleichnis», en *Studi e richerche di storia della filosofia* XXXIX, Turín, 1961.

GG *Galileo Galilei: Siderius Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*, Francfort/M, 1965.

GKW *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vols., Francfort/M, 1981.

GS «Goethes Sterbichkeit», en *Neue Zürcher Zeitung*, 19 de marzo 1982.

H *Höhlenausgänge*, Francfort/M, 1989.

K «Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, año 1964, n° 5, Maguncia, 1965.

KG «Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott», en *Studium Generale* 7 (1954), pp. 554-570.

KS Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, en *Studium Generale 10* (1957), pp. 61-80.

LN *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort/M, 1966, ampliado 1988.

LT *Das Lachen der Thrakerin*, Francfort/M, 1987.

LW *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort/M, 1981.

LZ *Lebenszeit und Weltzeit*, Francfort/M, 1986.

M *Matthäuspassion*, Francfort/M, 1988

N «Nachdenklichkeit», en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Anuario, Heidelberg 1980, pp. 57-61.

OD «Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls», trabajo de habilitación inédito, Kiel 1950.

PM *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960.

SB «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der Neuzeitlichen Rationalität», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, año 1969, nº 11, Maguncia, 1970, pp. 333-383.

SF *Die Sorge geht über den Fluß*, Francfort/M, 1987.

SZ *Schiffbruch mit Zuschauer*, Francfort/M, 1979.

UO «Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie», tesis doctoral inédita, Kiel, 1947.

VA «Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde», en H. Friedrich/F. Schalk (eds.), *Europäische Aufklärung*, Munich 1967, pp. 23-45.

W Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart, 1981.

WW «Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos», en *Terror und Spiel, Poetik und Hermeneutik* IV, Paderborn, 1971, pp. 11-66.

WuW «Weltbilder und Weltmodelle», en *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft*, vol. 30, Gießen, 1961, pp. 62-75.

Otras obras de Hans Blumenberg

«Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie», en *Hamburger Akademische Rundschau* 1 (1946/47), pp. 428-431.

«Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal», en *Philosophisches Jahrbuch* 57 (1947), pp. 413-430.

«Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode», en *Studium Generale* 5 (1952), pp. 133-142.

«Der absolute Vater», en *Hochland* 44 (1952/53), pp. 282-284.

«Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waughs», en *Hochland* 46 (1953/54), pp. 241-251.

«Materialien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns», en *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55), pp. 121-140.

«Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen», en *Studium Generale* 8 (1955), pp. 637-648.

«Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways», en *Hochland* 48 (1955/56), pp. 220-233.

«Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T. S. Eliots», en *Hochland* 49 (1956/57), pp. 109-126.

«Licht als Metapher der Wahrheit», en *Studium Generale* 10 (1957), pp. 432-447.

«Nikolaus von Cues», en *Die Kunst der Vermutung*. Edición e introducción a cargo de Hans Blumenberg, Bremen, 1957.

«Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners», en *Hochland* 50 (1957/58), pp. 234-250.

«Epochenschwelle und Rezeption», en *Philosophische Rundschau* 6 (1958), pp. 94-120.

«Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik», en *Studium Generale* 12 (1959), pp.485-497.

«Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde», en *Revue des Études Augustiniennes* VII, París, 1961, pp. 35-70.

«Die Vorbereitung der Neuzeit», en *Philosophische Rundschau* 9 (1961), pp.81-133.

«Curiositas und Veritas», en *Studia Patristica* VI, Berlín, 1962, pp.294-302.

«Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche», en H. Kuhn/F. Wiedmann (eds.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan 1962, pp. 37-57.

«Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en H. Kuhn/F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964, pp. 240-265.

«Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans», en *Nachahmung und Illusion, Poetik und Hermeneutik* 1, Paderborn 1964, pp. 9-27.

Die kopernikanische Wende, Francfort/M, 1965.

«Sprachsituation und immanente Poetik», en *Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion, Poetik und Hermeneutik* 2, Paderborn, 1966, pp. 145-155.

«Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes», en *Kritik und Methaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlín, 1966, pp. 174-179.

«Beobachtungen an Methaphern», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), pp. 161-214.

«Pseudoplatonismus in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, año 1971, n° 1, Maguncia, 1971, pp. 3-34.

«Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, año 1973, n° 4, Maguncia, 1974, pp. 3-10.

«Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels», en H. Böhringer/K.Gründer, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Francfort/M, 1976, pp. 121-134.

«Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie anhand einer Rezeptionsgeschichte des Thales-Anekdote», en *Das Komische. Poetik und Hermeneutik* 7, Munich, 1976, pp. 11-64.

«Das Sein - ein Mac Guffin? Wie man sich Lust am Denken erhält», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de mayo 1987, p. 35.

«Die Apfelgeschichte. Zur Ursprungslegende von Isaac Newtons Hauptwerk erschienen 1687», en *Neue Zürcher Zeitung*, 29/30 de agosto 1987, p. 69 s.

«Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30 de diciembre 1987, N3.

«Worte und Sachen», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de abril 1988, p. 35.

«Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie», en *Frankfuerter Allgemeine Zeitung*, 27 de diciembre 1989, N3 s.

«Epigonenwallfahrt», en *Akzente* 37 (1990), pp. 272-282.

«Das Unsagbare: Kompetenz», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de julio 1990, N3.

2. Obras de otros autores (Selección)

N. Bolz, «Hans Blumenberg: Höhlenausgänge», en *Philosophische Rundschau* 37 (1990), pp. 153-157.

R. Faber, *Der Prometheus-Komplex: Zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg, 1984.

H. G. Gadamer, «Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit», en *Philosophische Rundschau* 15 (1968), pp. 195-201.

K. Harries, «Copernican Reflections», en *Inquiry* 23 (1980), pp. 253-269.

J. Kirsch-Hänert, Zeitgeist - *Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, Francfort/M, 1989.

K.-M. Kodalle, «Arbeit am Mythos als Strategie der Entängstigung», en id., *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im*

Anschluß an Kierkegaaard, Paderborn, etc. 1988, pp. 29-36.

K. Löwith, «Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit», en *Philosophische Rundschau* 15 (1968), pp.201-209.

O. Marquard, *Scwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort/M, 1973, 1982.

O. Marquard, «Laudatio auf Hans Blumenberg», en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, año 1980, Heidelberg, 1981, pp. 53-56.

O. Marquard, «Lebenszeit und Lesezeit. Bemerkungen zum Oeuvre von Hans Blumenberg», en *Akzente* 37 (1990), pp. 268-271.

M. Meyer, «Figuren der Lebenswelt. Bücher von Hans Blumenberg», en *Merkur* 36 (1982), pp. 1.110-1.121.

K.-H. zur Mühlen, *Reformatorische Vernunftkritik und Neuzeitliches Denken, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens*, Tubinga, 1980, pp. 289-297.

A. B. Neschke-Hentschke, «Hans Blumenbergs Arbeit am Mythos», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1983), pp. 448-453.

W. Pannenberg, «Die christliche Legitimität der Neuzeit», en id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga, 1972, pp. 114-128.

D. Rössler, «Christentum und Neuzeit. Erwägungen zum Anlaß eines Buches», en H. J. *Birkner et al. (eds.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlín, 1968, pp. 91-100.

H. H. Schrey (ed.), *Säkularisierung*, Darmstadt, 1981, pp. 1-47, especialmente p. 43 ss.

D. Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt/Neuwied, 1973, pp. 65-68.

W. Sparn, «Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie», en: *Theologische Rundschau* 49 (1984), pp. 170-207.

S. Strasser, «Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12/2 (1987), pp. 79-84.

V. Villwock, «Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zu Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt», en *Germanisch-romanische Monatsschrift*, N.F. 36 (1986), pp. 83-91.

3. Bibliografía sobre Hans Blumenberg

D. Adams/P. Behrenberg, «Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 44 (1990), pp. 647-661.

TABLA CRONOLÓGICA

1920 Hans Blumenberg nace el 13 de julio en Lübeck.

1939-47 Estudios de filosofía, germanística y filosofía clásica (con interrupciones) en Paderborn, Francfort/Meno, Hamburgo y Kiel.

1947 Doctorado de filosofía en Kiel con la tesis *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (inédita).

1950 Habilitación para cátedra en Kiel con el ensayo *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* (inédito).

1958 Catedrático supernumerario de filosofía en Hamburgo.

1960 Catedrático titular de filosofía en Gießen. Miembro de la Academia de las Ciencias y la Literatura en Maguncia. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*

1962-67 Miembro del Senado de la Asociación Alemana de Investigación.

1963 Cofundador del grupo de investigación «Poetik Hermeneutik».

1965 Catedrático titular de filosofía en Bochum.

1966 *Die Legitimität der Neuzeit.*

1970 Catedrático titular de filosofía en Münster

1974 Premio Kuno Fischer de la Universidad de Heidelberg.

1980 Premio Sigmund Freud de la Academia Alemana de Lengua y Literatura en Darmstadt.

1981 *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Lesbarkeit der Welt.*

1982 Doctor honoris causa por la Universidad de Gießen.

1985 Jubilación como catedrático de Münster.

1986 *Arbeit am Mythos. Lebenszeit und Weltzeit.*

1989 *Höhlenausgänge.*

1996 Hans Blumenberg fallece el 29 de marzo en Altenberge (Münster).

ÍNDICE